

مُصَنَّفَاتُ الشَّيْخِ الْمُفِيدِ

(القرن ١٣هـ)

٨



1000th ANNIVERSARY
INTERNATIONAL CONGRESS
OF (SHEIKH MOFEED)

أَوَائِلُ الْمُفِيدِ الْإِتِّ

المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى الألفية لوفاء الشيخ مفيد



أَوَائِلُ الْمَقَاتِلِ

تأليف

الإمام الشيخ المفيد

محمد بن محمد بن النعمان ابن المعلم

أبي عبد الله، العكبري، البغدادي

(٢٣٦ - ٤١٣ هـ)

أوائل المقالات	الكتاب :
الشيخ المفيد (ره)	المؤلف :
الشيخ ابراهيم الانصاري	تحقيق :
الأولى	الطبعة :
١٤١٣ هـ ق	التاريخ :
المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد	الناشر :
مهر	المطبعة :
مؤسسة دنا	صفء الحروف :
٢٠٠٠	الكمية :

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، و صلى الله على خير خلقه محمد وآله الطيبين
الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين إلى يوم الدين.

التعريف بالكتاب: أوائل المقالات في المذاهب والمختارات

اسمه ينبئ عن مسماه، و قلماً يوجد إسم كتاب أو غير كتاب يكون مطابقاً لمسماه
مثل هذا الكتاب، فإن الكتاب على صغر حجمه كبير معناه عظيم قدره كثير علمه، واف
بما وعده مؤلفه الجليل من ذكر المسائل الكلامية، مع نقل آراء علماء المذاهب فيها، و
الاشارة إلى أدلة المختار من الكتاب والسنة والإجماع والعقل غالباً، و المناقشة مع المخالفين
أحياناً، مضافاً إلى مزايا كثيرة وإضافات لا توجد في الكتب الكلامية، من جملتها طرح
مسائل لم يبحث عنها في الكتب الكلامية قبله ولا بعده.

قسم الشيخ المفيد (ره) مواضيع بحثه في هذا الكتاب إلى خمسة أبحاث:

- ١- البحث عن الفرق بين المفهوم العرفي لكلمة الشيعة والمعتزلة و علة تسمية كل واحد منهما باسمه وهذا هو موضوع القول الاول من الكتاب.
- ٢- البحث عن الفرق بين الإمامية وغيرهم من فرق الشيعة مثل الزيدية ونحوهم، وهذا قد تعرض له الشيخ في القول الثاني من الكتاب.
- ٣- البحث عن الفوارق بين الشيعة والمعتزلة في تفاصيل المسائل الاعتقادية وهذا

قد بحث عنه من القول ٣ إلى القول ١٨ .

٤- البحث عن المسائل الأصولية الاعتقادية على نحو الإختصار مع الإشارة إلى الآراء والأدلة - و يسمى بالجليل من الكلام - وهذا يبدأ من القول ١٨ و يستمر إلى آخر الكتاب باستثناء اللطيف من الكلام .

٥- البحث عن المسائل العقلية العامة التي ليست من الأمور الاعتقادية، ولكنها تبنى عليها المسائل الاعتقادية واقعاً أو على عقيدة الشيخ قده - ويسمى باللطيف من الكلام -، وهذا يبدأ من القول ٨٢ إلى ١٠٥ ثم من رقم ١٤١ إلى ١٥١ ثم بزيادة ثلث مسائل منفصلات عنها يصير المجموع ثمانية وثلثون مسألة .

وتفصيله أن البحث الأول ينحصر في قول واحد وهو القول الأول من الكتاب . والبحث الثاني أيضاً يخصه في القول الثاني وإن أشار إلى موافقاته ومخالفاته مع الزيدية وذكر آرائهم في ضمن مسائل الكتاب .

و أما البحث الثالث أعني ذكر الفوارق بين الشيعة والمعتزلة فهو وإن كان البحث عنها مستقلاً ينحصر في خمسة عشر قولاً من القول الثالث إلى السابع عشر، ولكن بقية مسائل الكتاب أيضاً يمكن عدّه استمراراً لهذا البحث لإلزامه قده بذكر آراء المعتزلة في كل بحث مهما امكن .

و أما البحث الرابع فمع قطع النظر عن أن مسائل القسم الثالث أيضاً داخلة فيه ، إذا نظرنا إليه مستقلاً يبدأ من القول ١٨ إلى آخر الكتاب الأ ثمانية و ثلثون مسألة هي من لطيف الكلام وبعد استثنائها يكون هذا القسم مائة و اثنين مسألة .

و أما البحث الخامس أعني اللطيف من الكلام فهو كما مرّ يبدأ من رقم ٨٢ إلى ١٠٥ وهي أربع وعشرون مسألة ثم ينتقل إلى سائر المسائل إلى رقم ١٤١ و منه إلى رقم ١٥١ أحد عشر مسألة من اللطيف يصير مع ما ذكر خمساً و ثلثون مسألة وإذا ضمّ اليه رقم ٧٢ و رقم ١٣٩ و رقم ١٥٥ لكونها من لطيف الكلام يصير المجموع ثمانية و ثلثون

مسألة .

وإذا ضمّ إلى بقية مسائل الكتاب وهي مائة وثلث مسائل في اصول العقائد و سبعة عشر مسألة ذكرت قبلها يصير الكلّ مائة و سبعة و خمسون مسألة، ثمانية و ثلثون مسألة في لطيف الكلام، و مائة و تسعة عشر مسألة غيره.

تنبيه: عنون القول ٧٢ بكلمة باب في كثير من النسخ إلا نسخة ج و على فرض وجود هذه الكلمة سببه كون مسألته و ثلث مسائل بعدها من لطيف الكلام او شبيهاً به و قد عنون بعنوان فصل في وسط بحث التقيّه فقط للفصل بين نوعي البحث:

ثم إن هناك نكتتان مهمتان:

الاولى: أنه ليس عدد المسائل المبحوث عنها في هذا الكتاب واقعاً مطابقاً لعدد عناوين الأبواب أعني مايقوله الشيخ قده (قوله في كذا).

وذلك لأن هناك عناوين تكرر البحث عنها يجب عدّها واحداً وإن وقع البحث عنها تحت عناوين مستقلين مثل الشفاعة والعصمة ونحوهما وأيضاً قد يذكر عناوين متعدّدة في عنوان الباب مثل قوله قده: (القول في الرجعة والبداء وتأليف القرآن) فجعل الثلاثة قولاً واحداً أو ذكر عنواناً واحداً في عنوان الباب ثم استطرد البحث عن بقية المسائل في داخل الباب كما في القول الثالث فإنه يشتمل على ثمانية مسائل.

و كيف كان فهناك عشرة مسائل وقع البحث عنها مكرراً وهي ١-العصمة ٢- الشفاعة ٣- الوعيد ٤- التوبة ٥- الأسماء والأحكام ٦- الإحساس ٧- تحريف القرآن ٨- الرجعة ٩- الصفات ١٠- البداء، ولكن ليس لبعضها عنوان مستقل في البحث كمسألة التحريف والبداء فإنهما لم يبحث عنهما مستقلاً مرتين، بل مرة واحدة، وأما الثمانية الباقية فلكل منها بابان مستقلان مكرراً يجب إسقاطها عن عدد مسائل الكتاب فيرجع عددها الواقعي إلى ١٤٩ بعد إسقاط الثمانية من ١٥٧.

أيضاً إن هناك مسائل وقع البحث عنها في ضمن عناوين سائر الأبواب و

لم يبحث عنها مستقلاً وهي كثيرة نذكر منها غير ما ذكر من المكررات وهي هذه:

- ١- إشتراط الإمامة بالنصّ أو المعجز بحث عنه في القول ٣
- ٢- الإمامة في بني هاشم بحث عنه في القول ٣
- ٣- النصّص على أعيان الأئمة بحث عنه في القول ٣
- ٤- إشتراط العصمة والكمال في الإمام بحث عنه في القول ٣
- ٥- إشتراط النصّ والكمال في الإمام بحث عنه في القول ٣
- ٦- إشتراط كونه من ولد الحسن والحسين بحث عنه في القول ٣
- ٧- النصّ على عليّ (ع) بحث عنه في القول ٣
- ٨- النصّ على الحسين بحث عنه في القول ٣
- ٩- النصّ على عليّ بن الحسين بحث عنه في القول ٣
- ١٠- جواز بعثة رسول تابع لمن قبله بحث عنه في القول ٨
- ١١- إيمان أبي طالب بحث عنه في القول ٨
- ١٢- البداء بحث عنه في القول ١٠
- ١٣- تأليف القرآن بحث عنه في القول ١٠
- ١٤- كلام الله محدث بحث عنه في القول ١٩
- ١٥- إرادته تعالى بحث عنه في القول ١٩
- ١٦- أسماء الله توقيفية بحث عنه في القول ١٩
- ١٧- قدرته تعالى على المحال العادي بحث عنه في القول ٢٤
- ١٨- اللطف تفضل لإستحقاق بحث عنه في القول ٢٨
- ١٩- خلق ما لا فائدة في خلقه بحث عنه في القول ٢٨
- ٢٠- بعثة نبي بعد رسول الله (ص) بحث عنه في القول ٤٢
- ٢١- ظهور المعجزات على الأئمة بحث عنه في القول ٤٢

٢٢- أحوال الأئمة بعد الوفاة بحث عنه في القول ٤٩

٢٣- رؤية الأعمال في القيامة بحث عنه في القول ٥٠

٢٤- الصراط بحث عنه في القول ٥٦

٢٥- الميزان بحث عنه في القول ٥٦

٢٦- عدم بقاء الاعراض بحث عنه في القول ٨٩

٢٧- معنى طلب الشهادة بحث عنه في القول ١٢٠

فإذا أضفنا هذا العدد أعني السبعة والعشرون إلى عدد المسائل الغير المكررة وهو ١٤٩ يصير المجموع ١٧٦ عنواناً غير مكرّر وهو عدد المسائل التي بحث عنها الشيخ المفيد في اوائل المقالات مستقلاً أو في ضمن بحث آخر .

النكتة الثانية: إن المسائل المبحوث عنها في هذا الكتاب (اوائل المقالات) بعضها مسائل كلامية محضة، وبعضها فلسفية وبعضها أصولية وبعضها فقهية وهكذا، وتنقسم المسائل من هذه الجهة أيضاً إلى أربعة أقسام لأنّ قسماً منها كما ذكرنا من مسائل الفلسفة وهي التي تسمى باللطيف فإنها مسائل فلسفية بالإصالة وكلامية بالتبع وقد ذكرنا أنّ عددها سبعة وثلاثون مسألة .

وهي هذه:

١- ما يدرك بالحواس القول ٦٦

٢- إحساس الحواس القول ١٥٥

٣- الجواهر ماهي؟ القول ٨٢

٤- الجواهر أهي متجانسة؟ القول ٨٣

٥- الجواهر ألهما مساحة وأقدار؟ القول ٨٤

٦- حيز الجواهر القول ٨٥

٧- لوازم الجواهر من الأعراض القول ٨٦

- ٨- بقاء الجواهر القول ٨٧
- ٩- مكان الجواهر القول ٨
- ١٠- الأجسام القول ٨٩
- ١١- الأعراض القول ٩٠
- ١٢- قلب الأعراض القول ٩١
- ١٣- المعدوم القول ٩٢
- ١٤- ماهية العالم القول ٩٣
- ١٥- الفلك القول ٩٤
- ١٦- حركة الفلك القول ٩٥
- ١٧- حركة الأرض القول ٩٦
- ١٨- الخلاء والملا القول ٩٧
- ١٩- المكان القول ٩٨
- ٢٠- الزمان القول ٩٩
- ٢١- الطّباع القول ١٠٠
- ٢٢- العناصر والأسطقسات القول ١٠١
- ٢٣- الإرادة القول ١٠٢
- ٢٤- التولد القول ١٠٣
- ٢٥- الموجب والمتولد القول ١٠٤
- ٢٦- أنواع المتولدات القول ١٠٥
- ٢٧- درك الأجسام ذواتها أو أعراضها القول ١٤١
- ٢٨- حركة الأجسام جميعها بحركة بعضها القول ١٤٢
- ٢٩- وقوف الثقل في الهواء بلاعلاقه ولاعماد القول ١٤٣

- ٣٠- وجود حركتين في وقت واحد القول ١٤٤
 ٣١- الحركة بلا محرك القول ١٤٥
 ٣٢- هل الحركات فيها تفاوت القول ١٤٦
 ٣٣- ترك ما لم يخطر بالبال القول ١٤٧
 ٣٤- ترك الكون في المكان العاشر و هو في الأول القول ١٤٨
 ٣٥- العلم والإلم بالاموات القول ١٤٩
 ٣٦- خلق العلم بالألوان في قلب الأعمى القول ١٥٠
 ٣٧- من نظر وراء العالم القول ١٥١

وأما المسائل الأصولية فهي اثنين وثلثين مسألة على مايلي:

- ١- إن العقل لا ينفك عن سماع وإن التكليف لا يصح إلا بالرسول القول ٧
 ٢- تأليف القرآن القول ١٠ والقول ٥٩
 ٣- الصفة والمشتق القول ٢٢
 ٤- اللطف والأصلح القول ٢٨
 ٥- إن الله لا يعذب إلا على ذنب أو فعل قبيح القول ٣١
 ٦- حجية منامات الرسل والأئمة (ع) القول ٤٥
 ٧- تكليف الملائكة القول ٤٧
 ٨- نسخ أحكام الإسلام القول ٤٢
 ٩- هل يقع الطاعات من الكفار القول ٦٢
 ١٠- العموم والخصوص القول ٦٥
 ١١- العلم وطرقه العادية القول ٧٢
 ١٢- العلم بصحة الأخبار القول ٧٣

- ١٣- حدّ التواتر القول ٧٤
- ١٤- المقطوع والموصول القول ٨٠
- ١٥- التولّد القول ١٠٣
- ١٦- الأمر بالسبب أو بالمسبب القول ١٠٦
- ١٧- نعيم أهل الجنة أهو تفضّل أم إستحقاق القول ١١٥
- ١٨- هل الإرادة هو عين الإختيار أو لا القول ١١٧
- ١٩- الإرادة التي هي تقرّب القول ١١٨
- ٢٠- الإسم والمسمى القول ١٢٥
- ٢١- من قضى فرضاً بمال حرام القول ١٢٧
- ٢٢- الإجماع ١٢٩
- ٢٣- أخبار الأحاد القول ١٣٠
- ٢٤- الحكاية والمحكى القول ١٣١
- ٢٥- النّاسخ والمنسوخ القول ١٣٢
- ٢٦- نسخ القرآن بالسنة القول ١٣٣
- ٢٧- هل يكون في كلام الطّفل والمجنون كذب أو صدق. أو لا؟ القول ١٣٨
- ٢٨- ماهية الكلام القول ١٣٩
- ٢٩- ترك الفعل الذي لم يخطر بباله القول ١٤٧
- ٣٠- الاجتهاد والقياس القول ١٥٦
- ٣١- الوقت والزّمان القول ٩٩
- ٣٢- ثواب الدنيا القول ١١٦

وأما المسائل الفقهيّة الموجودة في اوائل المقالات فهي واحد وعشرون مسألة والمراد بالمسائل الفقهيّة المسائل التي تكون جهة الفقهيّة غالبية فيها أو مساوية مع الجهة

الكلامية وإن أمكن جعلها كلامية أو أصولية أو غيرهما، وكيف كان فهي هذه:

- ١- الأسماء والأحكام القول ٦٦ والقول ١٣
- ٢- الإسلام والإيمان القول ١٤
- ٣- التوبة القول ٦٧ والقول ١٥
- ٤- حكم أصحاب البدع القول ١٦
- ٥- كراهة إطلاق لفظ خالق على غيره تعالى القول ٢٧
- ٦- أحكام الأئمة القول ٣٩
- ٧- صفات الذنوب القول ٦٤
- ٨- حقيقة التوبة القول ٦٨
- ٩- التوبة من القبيح مع الإقامة على مثله القول ٦٩
- ١٠- التوبة من مظالم العباد القول ٧٠
- ١١- التوبة من قتل المؤمن القول ٧١
- ١٢- المقطوع والموصول القول ٨٠
- ١٣- حكم الدار القول ٨١
- ١٤- الشهادة القول ١٢٠
- ١٥- الولاية والعداوة القول ١٢٣
- ١٦- التقية القول ١٢٤
- ١٧- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر القول ١٢٦
- ١٨- من قضى فرضاً بمال حرام القول ١٢٧
- ١٩- معاونة الظالمين القول ١٢٨
- ٢٠- التوبة من المتوَلَّد قبل وجوده القول ١٤٠
- ٢١- أحكام النجوم القول ١٥٧

ولا يخفى أن المواضيع التي يبحث عنها شيخنا المفيد قدس سره في هذا الكتاب مواضيع كلامية حسب ما التزم به، وإن كان قسماً كبيراً منها داخلاً في موضوعات سائر العلوم مثل الفلسفة والفقه والأصول والتاريخ والتفسير والحديث وغيرها كما مر.

ولكن قد تبين في محله أن كون المسألة من مسائل علم لا ينافي كونها من مسائل علم آخر من جهة أخرى، فإن الجهات والحيثيات هي المائزّة بين موضوعات العلوم ومسائلها.

وعليه فمسائل هذا الكتاب كلّها مسائل كلامية من دون استثناء إذ قد بُحث عنها هنا من تلك الحيثية، وأما الحيثيات الأخرى الموجودة فيها فهي غير ملحوظة هنا أصلاً أو أنها لوحظت تبعاً، كما أنها حينما يبحث عنها في تلك العلوم تكون الحيثية الكلامية غير ملحوظة.

نعم هناك نكتة لا بأس بالتنبيه إليها، وهي: أن وجود جهتين وحيثيتين في مسألة واحدة لا ينافي كثرة المناسبة مع أحدهما وقلتها بالنسبة إلى الآخر، فإن مسألة (الأسماء والأحكام) مثلاً مسألة كلامية بالإصالة، وفقهية بالتبع.

وكذلك مسألة (من قضى فرضاً بمال حرام) مسألة أصولية بالإصالة وكلامية بالتبع.

ومسألة الاجماع كلامية بالقدر الذي هي أصولية، ومسألة آباء النبي (ص) كلامية تاريخية وهكذا والحاصل انه ربما توجد مسألة تساوى فيها جهتا العلمين بحيث يكون البحث في كلّ منهما أصلياً لا تبعياً، او يترجح إحدى الحيثيتين على الأخرى كما ذكرنا، وعلى التقديرين فالمسألة تكون مشتركة بين العلمين.

وفي الختام أقول:

والذي أعتقد أن هذا الكتاب لا نظير له في الكتب مطلقاً أو في خصوص الكتب الكلامية لا قبله ولا بعده، وذلك لأن من قارن بينه وبين المختصرات الكلامية، لا يجد فيها ما يكون بهذا المقدار من الاختصار، ومع ذلك يشتمل على ما اشتمل عليه من المطالب والأقوال والأدلة، فكما قيل بأن الشيخ المفيد (قده) لا نظير له بين العلماء، ولم يجتمع في أحد ما اجتمع فيه من الكمالات والمقامات، فنقول أن منزلة كتابه أوائل المقالات فيما بين الكتب كمنزلة الشيخ المفيد بين العلماء، من جهة جامعيتته وعمقه، ونضج مطالبه، حيث أنه ألف في أواخر عمره الشريف على ما يظهر من القرائن الكثيرة من جملتها كون الشريف الرضي حينئذ من جملة علماء زمانه وأفاضل تلامذته كما يظهر من ملحقات الكتاب، وهذا لا ينطبق إلا على أواخر عمره الشريف.

ولعل هذا هو السر في تواتر نقله، بل شهرته وشياعه ورواجه في كل زمان بين العلماء والمكتبات والحوزات العلمية بحيث يعرف بأدنى تأمل في سير تاريخه الزمني طول الف سنة أو أزيد أنه لم يكن في زمن من الأزمنة متروكاً أو مغفولاً عنه خصوصاً عند العلماء في كل عصر، ولهذا كثرت نسخه، ونقل عنه كل مؤلف في كل عصر، بحيث يغنيه شياعه ورواجه وتواتره عن الحاجة إلى الإسناد وتطبيق النسخ وغير ذلك إلا لبعض التصحيفات القلمية التي لا يخلو عنها كتاب.

ولكن مع ذلك نشير إجمالاً إلى بعض النسخ التي وصلت بأيدينا مع كثرة ما لم نصل إليه من النسخ، وقد قابلنا نسختنا مع ستة من النسخ الخطية بالدقة أربعة منها بلا واسطة، واثنين منها بالواسطة كما سيأتي ومع البقية مقابلة سريعة إجمالية، كما أننا قابلناها بثلاث نسخ مطبوعة مقابلة كاملة، وبنسخة إجمالاً.

النسخ الخطية

ألف: نسخة مكتوبة بخط جيد جداً بحيث لا توجد نسخة تعادلها في حسن الخط توجد في مكتبة (آستان قدس رضوى) برقم ٧٤٥٤ مكتوب في أوله هكذا: (هو العزيز هذه الرسالة في المقولات في الفرق ما بين الفرق للشيخ الوحيد محمد بن محمد بن النعمان المفيد قدس الله روحه)

و في آخره بهذه العبارة: (لقد فرغت من تنسيخ هذه النسخة الشريفة في خمس ليال بقين من شعبان سنة ألف و ثلثمائة و إثنين و خمسين من الهجرة في مشهد مولانا أمير المؤمنين (ع) و أنا العبد محمد حسين بن زين العابدين الأروميّ أى عفى الله عن جرائمهما ان شاء الله تعالى ١٣٥٢).

و أنّما قدّمتهما لإنتسابها إلى المكتبة الرضوية على صاحبها ألف تحية و لحسن خطّها، و الّا فهي من أكثرها غلطاً، لو لم أقل أنّ الجميع أصح منه .

ب: نسخة مكتبة السيّد الجليل العلامة الروضاتي بخط جدّه العلامة السيّد محمد أوله هكذا: (كتاب الفرق بين الشيعة و المعتزلة و بين البدلية منها و بين الإمامية فيما اتفقوا في الأصول و في الكلام في العدل و التوحيد و اللطف للشيخ الوحيد الفريد الشيخ المفيد) و في آخره هذه العبارة: (تمّ كتاب اوائل المقالات نقلاً من خطّ أحمد بن عبد العالي الميسي، و على يد الفقير محمد بن زين العابدين الموسوي تجاوز الله عنهما في يوم السبت الثالث من شهر رجب المرجّب من شهور سنة ١٢٨١).

ج: نسخة في ضمن مجموعة تحتوي على أربع رسائل اوائل المقالات و الحكايات و تصحيح العقائد و نزهة الناظر أوله (كتاب مقالات المفيد...) و في آخر الحكايات هكذا: (... و أنا الفقير الحزين محمد التبريزي الخياباني قد فرغت من كتابته ليلة

السبت من شهر محرم الحرام سنة اربع و خمسين و ثلثمائة بعد الألف) و في آخر عقائد الصّدوق هكذا: (قد فرغت من تحرير هذه الرسالة ... في اليوم التاسع من شهر محرم الحرام من شهور سنة ثمانين بعد الألف من الهجرة النبوية على مشرفها ألف تحية، و كتبها لنفسه و لمن يشاء الله تعالى من بعده أحمد بن عبد العالي الميسي العاملي تجاوز الله عن سيئاته و حشره مع ساداته).

د: نسخة شيخ الاسلام الزنجاني قدس سره التي لم تصل إليه أيدينا. أولاً فقابلناها بواسطة النسخة المطبوعة للچرندابي، ثم عثرنا عليها فقابلناها إجمالاً مرة ثانية، و هي موجودة في مكتبة المجلس النيابي برقم ١٣٣٢ و على ظهرها تاريخ مواليد بعض أولاده أو أقاربه قده و الظاهر أنها أصح النسخ، و لهذا نرى النسخة المطبوعة التي هي الطبعة الثانية للچرندابي من أصح النسخ لتطبيقها على نسخة الزنجاني.

هـ: نسخة مكتبة المجلس النيابي برقم ٣٨٦٤ ومعها نسخة الحكايات (و في آخر الحكايات التي هي بعين الخط هكذا: (قوبلت النسخة على النسخة المصححة في شهر شعبان ١٣٥٥) و على ظهر النسخة تواريخ متباعدة بعضها عن بعض ففي مورد كتب هكذا: (در سنه ١١٤٨ تحويل سال روز سه شنبه هفتم ذيقعدة الحرام ٧ ساعت مانده ختم كتابت واقع شد) و كتب ايضاً: (قد انتقل إلى بالبيع الشرعي بتاريخ الثاني شهر جمادى الأول سنة ١٢٣٣ بمبلغ دوهزار و سيمصد دينار... و أنا العبد الخاطي محمد صادق بن حسنعلي طاب ثراه) و بعده هكذا: (قد انتقل إلى بالإرث و أنا العبد حسنقلي بن ميرزا محمد صادق طاب ثراه) و في ظهره امضاء هكذا: (للحقير محمد باقر بن محمد تقی) و عليه خطوط كثيرة لمحمد طاهر الطبرسي مورخاً بسنة ١٣٥٥ الهجري القمري و ١٣١٥ الشمسي، و على هذا فيحتمل كون النسخة كتبت في سنة ١١٤٨ و انتقل في سنة ١٢٣٣ إلى محمد صادق و في سنة ١٣٥٥ إلى محمد طاهر الطبرسي و قابلها في نفس السنة.

و: نسخة أخرى للمجلس النيابي برقم ٧٠٥٨ وفي آخرها هكذا: (قد تمّ بيد...
 الفاني الحسن بن علي الكشوي عفي عنه في شهر ربيع المولد ١٢٦٠
 ز: نسخة حجة الاسلام والمسلمين النجومى الكرمانشاهى وقد قابلتها بواسطة
 نسخة صديقي العلامة السيد الجلالى، فإنه دام توفيقه قابل نسخته بنسخته.
 ح: نسخة مكتبة آية الله الرضوى الكاشانى الموجود في المكتبة المركزية وهي
 ايضا نسخة ثمينة رأيتها اجمالا.

ط: نسخة مكتبة ملك برقم ٣٥٣٥ و تاريخ كتابتها ١٠٥٢ و هي قطعة من أوائل
 المقالات و هي الفصل المربوط بالنجوم الذي ينقله السيد بن طاوس مع زيادات.
 ي: نسخة مكتبة آية الله السيد احمد الزنجاني الموجود عند ابنه آية الله السيد
 موسى الشيرى الزنجاني و أنا أنقل عين عبارة حجة الاسلام والمسلمين الحاج الشيخ رضا
 الاستادي و السيد حسين الطباطبائي دام توفيقهما من كتاب (أشنائى با چند نسخه
 خطي) ص ٢٣١ برقم ٩٥ كتب في اوله هكذا: (قد وجدت في نسخة عتيقة نقلت هذه
 النسخة منها بخط عتيق ما هذه صورته: كتاب أوائل المقالات في المذاهب والمختارات
 تأليف الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان الحارثي قدس الله روحه و نور ضريحه
 آمين رب العالمين انتهى).

و في آخره هذه العبارة: (قد قابلت هذه النسخة مع نسخة عتيقة لا تخلو من صحة
 في المشهد المقدس الرضوي على ساكنه أفضل الصلوات من الله الغنى. و وقع الفراغ من
 مقابله أواخر اليوم الرابع عشر من شهر ذي الحجة الحرام من شهور سنة ١٠٨٣).

ثم ذكر الشيخ الاستادي ان هذه النسخة تمتاز عن النسخ المطبوعة بزيادة القول
 السادس والسابع الخ ولكن قد أشرنا في محلها ان النسخ الخطية متفقة على اثبات
 القولين حتى النسخة التي اعتمد عليها الواعظ الجرندي وهي نسخة شيخ الإسلام
 الزنجاني.

وهذه عشر نسخ من نسخ الكتاب التي كانت بمتناول يدي، وهناك نسخ كثيرة لم أصل إليها، ولم أرني بحاجة إلى ذلك.

النسخ المطبوعة

١- النسخة المطبوعة بتحقيق الواعظ الفاضل الشيخ عباس على جرنديابي في تبريز وأسقط منه باب القول في اللطيف من الكلام.

٢- الطبعة الثانية أيضاً بتحقيق الواعظ الجرنديابي في تبريز قد أتى فيها بكل ما اسقط من الكتاب في الطبعة الأولى وما وجده في الكتب.

ولكنه قد اسقط (القول ٤ في المتقدمين على أمير المؤمنين) والقول ٦ (في تسمية جاحدى الإمامية ومنكري ما أوجبه الله تعالى من فرض الطاعة) من دون إشارة إلى إسقاطهما مع إن النسخ حتى نسخة العلامة الزنجاني كلها متفقة على إثبات القولين من دون خلاف.

٣- الطبعة النجفية وهي بعينها مأخوذة من طبعة تبريز من دون زيادة أو مراجعة بنسخة خطية أو غيرها.

٤- الطبعة الرابعة في تهران بتصحيح الدكتور مهدي محقق.

فهذه هي مجموع النسخ المخطوطة أو المطبوعة التي كانت بمتناول أيدينا فاستفدنا منها قليلاً أو كثيراً على حسب التمكن أو المصلحة فصار المجموع أربعة عشر نسخة بعدد المعصومين الأربعة عشر صلوات الله عليهم اجمعين.

هو الله العزيز
هذه الرسالة في المقولات
في الفرق ما بين الفرق للشيخ الوحيد
محمد بن محمد بن النعمان المقيّد
قدّس الله روحه

بسم الله الرحمن الرحيم
أحمد الله على نعمته واعتصم من خلافه ومعصيته وأعوذ به من
خطئه ونقمته وصلى الله على صفوته من بريته محمد نبيه
والأصفياء البررة من عمرته وسلم كثيرا أما بعد اطال الله بقاء
سيدنا الشريف النقيب في عز طاعته وادام تمكينه وعلو كلمته فإني
بتوفيق الله ومشيتيه مثبت في هذا الكتاب ما اثراثباته من فرق
ما بين الشيعة والمعتزلة وفصل ما بين العدلية من الشيعة ومن ذهب
إلى العدل من المعتزلة والفرق ما بينهم من بعد وما بين الامامية في
ما اثبتوا عليه من خلافهم فيه من الأصول وذكر في اصل ذلك ما
احببته انا من المذاهب المنفرعة عن اصول التوحيد والعدل والقول
في اللطف من الكلام وما كان وفاقا منه لبنى نوحجت رحمهم الله تعالى
وما هو خلاف لأرائهم في المقال وما يوافق ذلك مذهب من اهل الآ
عقوال وغيرهم من اصحاب الكلام ليكون اصلا معتمدا فيما يمتحن للأغصا
وبالله استعين على تبين ذلك وهو بلطفه الموفق للصواب باب القول
في الفرق بين الشيعة فيما نسبت به الى التشيع والمعتزلة فيما استحف
اسم الاعتزال التشيع في الاصل اللغة هو الاتباع على وجه التدين
والولاء

الخارج لا يكون خارجاً بحركة والمفترك لا يصح تحركه الا في مكان وليس
وراء العالم شئ موجود فيكون مكاناً او غير مكان وادالم يصح حركة شئ
الخارج العالم لم يصح بدئية ما وراء العالم لان الرؤية لا تقع الا على شئ
موجود يصح رؤيته باتصال الشعاع به او مجله وليس وراء العالم شئ
موجود ولا معلوم فضلاً عن موجود وهذا مذهب ابي القاسم وسائر
اهل النظر في احد القسمين وهو الرؤية ومذهبه واكثر اهل التوحيد
في الحركة وبما فهم فيه نفر يسير القول في ابليس هو من الجن ام من
الملائكة واقول ان ابليس من الجن خاصة وانه ليس من الملائكة ولا
كان منها قال الله نعم ان ابليس كان من الجن فسق عن امر به و
جاءت الاخبار المتواترة عن ائمة الهدى من آل محمد صلوات الله عليهم
اجمعين بذلك وهذا مذهب الامامية كلها وكثير من المعترلة وصحاب
الحديث ثم كتاب ادائل المقالات والحمد لله رب العالمين وصلى
الله على محمد وآله النبيين وآله الطاهرين

اقول فرغت من تنسيق هذه النسخة الشريفة

في ثمانى ليال هين من شعبان العظيم

من شهر سنة الف وثلثمائة

واثنى وخسين من الهجرة

وانا احقر عباد الله محمد حسين ابن زين العابدين ارميه غنى الله عنهما

سببنا الشريعة انما هو لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
فانما يتوهم انما هو لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
من فروع ما بين الشيعة والمعتزلة من فروع ما بين المعتزلة والشافعية
الشيعة ومن فروع ما بين المعتزلة والشافعية من فروع ما بين المعتزلة والشافعية
بعد ما بين المعتزلة والشافعية من فروع ما بين المعتزلة والشافعية
ذاكره اصل ذلك ما احببت انما هو لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
النوصد والعدل والعدل في اللطف من الكلام وما كان
وقا فاسم لشيء فوجدت ردهم اسم وهو لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
المقال ما هو لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
احسب الكلام لكونه صلا معناه انما هو لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
على شين له هو لطفه لكونه صلا معناه انما هو لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
القول في الفرق بين الشيعة وما اخبست به في الشيعة والشافعية
نما استحق اسم الاعتزال للشيعة في اصل الفقه هو الاعتزال على
وجه الدين والولاية للشيعة على الاعتزال في الاستدلال وجعل
الذي من شيعة على الذي من معتزلة ففرق بينهما في الاسم
اخبر من فرق ما بينهما في الولاية والعدالة وجعل موجب
الشيعة لاحد ما هو الولاية بعصر في الذكر في الكلام في حال
شأنه من شيعة لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
على سبيل الولاية من فروع ما بين المعتزلة والشافعية من فروع ما بين المعتزلة والشافعية

استواء لشيعة انما هو لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
ذلك لشيعة واول ما هو لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
اولا من شيعة من فروع ما بين المعتزلة والشافعية من فروع ما بين المعتزلة والشافعية
منها الاثبات فان قال هل لا يسع ذلك لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
عن الشيعة فقل نعم قوله لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
ومما هو لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
من شيعة وما احببت انما هو لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
الاصل الذي قاطع على المعتزلة من القول على القول
في المقال نقل ما كان لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
الوفاة على كل ما هو لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
في الجملة على عقولهم لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
نظما على ما كان لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
من الاطراف
ثم انما هو لا يفرض في ذلك وهو لا يفرض في ذلك
الاعتزال والعدل على
فرضت معتزلة
الطاهر

من شيعة الفروع في الشيعة
والاعتزال من فروع ما بين المعتزلة والشافعية
منها من فروع ما بين المعتزلة والشافعية
في الاعتزال من فروع ما بين المعتزلة والشافعية
استدلوا بالشيعة في الشيعة
عن فروع ما بين المعتزلة والشافعية

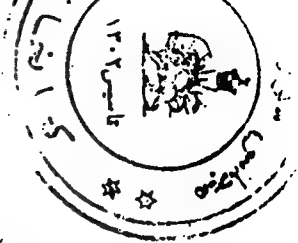
احمد الله على نعمته واعتصم من خلافه ومعصيته وهو
من فروع ما بين المعتزلة والشافعية من فروع ما بين المعتزلة والشافعية
والاصح من الاعتزال من فروع ما بين المعتزلة والشافعية
من فروع ما بين المعتزلة والشافعية من فروع ما بين المعتزلة والشافعية

ولا غير ما ورد العالم اذ كان الخارج لا يكون خارجا بكونه المتحرك لا يصح تحركه
 الا في مكان وليس مرآة العالم شر موجد فيكون مكانا او غير مكان واذا
 لم يصح مركزه شر الى خارج العالم لم يصح رؤيته ما ورد العالم لان رؤيته لا تقع الا
 على شر موجد يصح رؤيته بانفعال الشئ مع مباد محله وليس مرآة العالم شر
 موجود ولا معلوم متعلق غير موجود ومنه لا بد من القاسم ومما ذكره المثل
 في احد القسمين وهو الرؤيته وقد يهمل واكثر اهل التوحيد في الحركة وغيرهم
 فيه في تفسير القول في البليس هو من الجبر لم يزل الملك لكنه لا يقول
 لئلا يلبس الخبيث فاضنه وان لم يلبس من الملك كنهه ولا كان منها فالاصح ان
 الابليس كان من الجن ففسق عن امره به وجاءت
 الاضمار متواترة غزائمه الهدى من الحق
 عليهم السلام ندين بهؤلاء الاماينة تهذبتم
 كلها وكثير من المعنونة
 واحصا احديث

ثم كن بل اقل المعالاة نقل من خط احمد بن عبد الله الميسري على يد السيد
 الفقيه الامام الفخر محمد بن زبير العابد المصون تاج الدين منها
 في يوم السبت الثاني عشر من شهر رجب الحرام
 من شهر ر سنة ١٢١١ و الحمد لله
 رحمه الله تعالى على محمد وآله
 وسلم

وليس وراء العالم شيء موجود فيكون مكاناً أو غير مكان وإذا لم يتغير
حركته شيء إلى خارج العالم لم يتغير رويته ما وراء العالم لأن الله
لا تقع إلا على شيء موجود فيفتح رويته بانفعال الشاع بعد انقطاعه
وليس وراء العالم شيء موجود ولا معلوم فضلاً عن موجود
وهذا مذهب إلى القاسم وسيد المل النظر في أحد القسامين
الروية ومذهبهم ومذهبهم وأكثر أهل التوحيد في
ولما لم يعلم فيه فخر في القول في الله هل من الجن أو من الملائكة
واقول ان ابليس من الجن خاصة والله ليس من الملائكة ولا
منها قال الله ثم الا ابليس كان من الجن ففقد حرام من الجن
الأخبار متواترة عن انه اله كمال محمد ثم بذلك هو ^{الامم} قول
كلها وكثير من المعترلة والحق الحديث ثم كتب أوائل القائل
وكتبه السيد احمد بن عبد العالي المكيه العاملي على سبيل ^{العلماء}
وفنت المال نال الله تعظيمه وكبره وصلى الله على
المراد الطاهرين وكان ذلك في اخرها من الاربابا الخاصين ^{والعقبات}
من شهر ختم بالخبر واقتطعت من شهر سنة وثمانين وانفست ^{الجمعة}
المصطفوية سلوات على مشرفها والراحمين هذه الزيادة ^{في} كتابها
وسئل الشيخ المصنف ابا عبد الله محمد بن محمد بن النعمان تعين به ^{السيد}
الشريف المرفوع والحقين ابو الحسن الشيرازي الأجل الله هم الأجداد
إلى أهل الرسوى قدس الله روحه والكلام فيها ليس إلا أوائل القائل

بسم الله الرحمن الرحيم



کتاب الفقه المصنف
بسم الله الرحمن الرحيم

احمد الله على نعمته واعتمد على خلاصته واعصيته واهل بيته واهل بيته واهل بيته
فقته وصلى الله على صفوته من رتبته محمد بن عبد الله والاصفياء البررة من عباده
وسلم كثير اما بعد اذن الله بقائده الشريفة الفقيه في هذا وادام بكميله
وعلمته فانما يتوفيق الله مشيئة ثبت في هذا الكتاب ما اشرنا به من وق
ما بين الشيعة والمعتزلة وفصل ما بين العدلية والشيعة وهذا الفصل
من المعتزلة والفرق ما بينهم من جهة وما بين الامامية فيما ائتمروا عليه من خلاف
فيه من الاصول وفكر في اصل ذلك ما احببت انا من هذا المذهب المتفرقة من اصول الشيعة
والعدل والقول في اللطيف من الكلام وما كان في وفاء ابنى نوبت جميع الله وما
هو خلاف ذلك ثم في الكلام وما يوافق ذلك مذهب من اهل الاعتزال وغيرهم
من اصحاب الكلام ليكون احكامهم في ما يتم للاعتقاد والله استعين على بيان
ذلك وهو باطل من القول بالصواب باب القول في الفرق بين الشيعة والاعتزال
في التشيع والمعتزلة فيما استحققت اسم الاعتزال التشيع واسم المعتزلة هو
الاتباع على وجه التسمية في الكلام المتبوع على الاملاص قال الله ثم فاستغفر
الذي هو من شعبيته على اذى من غيرة ففرق بينهما في الاسم باخر من
فرق بينهما في الولاية والعداوة وجعل موجب التشيع لاحدهما هو الولاية
الذكرية في الكلام وقال الله ثم وان من شعبيته لا يراهم فقط
بالسنة بل يوافقهم في سبيل الولاية ومنه قولهم فلا تكلموا
بشيء

هذه الرسالة الموقوفة في الفرق ما بين الفرق التي هي الفيدلة الله
ورفع الله منزلته



بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله على نعمته وأعظم به من خلافه ومعصيته وأعوذ به من سخطه ونقمته
وصل على صفوة من برئته محمد وآله بنبيه والأوصياء البررة من عترة وسلم
أما بعد أطال الله بقاء سيدنا الشريف الحسين في عزه طاعته وأدام قلبه علو
كلمته فانه يتوقف الهدى ومشيقة ثقلت في هذا الكتاب ما أقر إيمانه من فرق
ما بين الشيعة والمعتزلة وفضل ما بين العدلية من الشيعة ومن ذهب إلى العدل
المعتزلة والفرق ما بينهم من بعد ما بين الإمامية فيما اتفقوا عليه من خلافه في
الاصول وذلك ما اجتنبته أنا من المناهات المقررة من اصول الدين
فما عدل والقول في الصفت ^{التي} قبل الكلام وما يحان وذات منه لشيء من نعمته وحكم الله
وما هو خلاف لأمرهم في المقال وما يوافق مذنبه من أهل الاعتزال وشيخهم من
أصحاب الكلام ليكون أصلا معتدا فيما يقين الانعقاد وبما استعان على تعيين
ذلك وهو بطلان التوفيق للصواب بآب القول في الفرق بين الشيعة وما نسب إليه
الشيعة والمعتزلة فيما استحق به اسم الاعتزال الشيعة في أصل اللغة هو الإتيان على
وجهاً تدوير والولا للشيوع على الإخلاص قال الله عز وجل فاستغاثه الذي من
شيعة على الذي منعه ففرق بينهما في الاسم ما أحبر به من فرق ما بينها في
الولاية والعداوة وجعل موجب للشيعة لأحد ما هو ^{الذي} يعبرج الذكر له فأنكلا
وقال الله عز وجل من شيعته لأبراهيم نفعه له بالحق بالاتباع من شيعته على
الولا ومن قولهم فلان فكل في كذا أو كذا فشيعة فلان كل من أذا أصدقه فيقول

عنه الى السطوة والتجامل القول في العلم بالاوان هل يصح خلقه في قلب امرى ام لا وانزل الى
 مع لا يصح لا يتجمل خلق العالم من العلم باجم وهو موجود فداقيل برشاع بعد من غير ما فيها
 كما انه لا يصح وجود العلم بالسننطيات في نفسه لا يمكن الاستنباط لعدم الدلائل وفقدانها
 كعدم يتجمل وجود العلم بالاوان لمن قد فقد ما يتوسط بين العالم ونصرة الاوان من القوي
 وهذا مذهب القوم الحق وكثير من اهل التوحيد وقد عاناهم فيه جماعة من الفسقة وسائر اهل
 الشبهة القول في نظر ومرار العالم ان مديده واقول انه لا يصح خروج يد ولا غير حاد را
 العلة اذ كان الخارج لا يكون عاها الا بهكة والعرض لا يقع حركة الا في مكان وليس وراء العلة
 شئ موجود فيكون مكانا او غير مكان اذا لم يصح حركة شئ الى خارج العالم لم يصح رويده واوله
 العلة لان الركبة لا تقع الا على شئ موجود يصح رؤيته بانقال الشاع به او علمه وليس وراء العلة
 شئ موجود ولا معلوم فضلا عن موجود وهذا مذهب اهل القوم وسائر اهل النظر في هذا المصنف في
 التولية ومذهب آخر اهل التوحيد في نظرية وبما عاناهم فيه فزيير آقول في الجلس هو مستحسن
 من الثلاثة واقول ان الجلس من الجلس خاصة فانه ليس من المظنة ولا كان منها ان اسما في ان
 الجلس كان من الجلس فليس من امر به وهاهنا الاخبار متواترة عن ائمة الهدى من آل محمد
 اصحابهم اجمعين بذلك وهو مذهب الامامية كلها وكثير من الفسقة انهم يوجب الجلس ثم كتاب
 ادامل المقالات والمجود به سبب العقين وصل الى على عهد فانه

الظاهر بين
 وهذه الزيادة كما خرجها وسلك في الحقيقة لا غنى ولا التبريد في العلم بالحق والحق
 ليس
 القول في العفة لم يبق القول ان العفة فواصل العفة هي العفة بدلائل ان من الشئ كان في العفة
 به من القوي بما يكره وليس هو مناسا لاس العمل ومنه يقال انهم فلان الجليل اذا منع
 به ومنه من انهم وهو القول لا يتجملها بها والعفة من الشئ حاله في التوفيق الذي لا يتجملها بها
 ما



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على نعمته واعتمده من خلافه ومعصيته واعوذه من خطئه
ونقته وصلى الله على صفوته من برته محمد بن عبد الله والاصفياء البررة
من عترته وسلم كثيرا ما بعد اطال الله بقا سيدنا الشريف
الطيب في عرطاعته وادام تمكينه وعلو كلمته فاشي بتوفيق الله وشيئة
مثبت في هذا الكتاب ما اثار شانه من فرق ما بين الشيعة والمعتزلة
وفصل ما بين العدلية من الشيعة ومن ذهب الى العدل من المعتزلة
والفرق ما بينهم من بعد بين الامامية فيما اتفقوا عليه من خلافهم
فيه من الاصول وما اكر في اصل ذلك ما احيته انا من المذاهب
المتفرقة عن اصول التوحيد والعدل والقول في اللطيف من
الكلام وما كان وفا قامه لبي نويجت رحمهم الله وما هو خلافت

١٧ تبسوا به

اللطيف

كتاب ارباب المعاني والاصناف
 في بيان صفات الملائكة والجن
 والانس والحيوان والنبات
 والجمادات

وهو الرؤية ومذهبه واكثر اهل التوحيد في الحركة وتعالى عنهم فيه نفر
 يسير القليل في ابليس هو من الجن ام من الملائكة واقول ان ابليس من
 الجن خاصته وان لم يكن من الملائكة ولا كان منها قال الله تعالى لا ابليس
 كان من الجن فسوق عن امر ربه وجاءت الاخبار متواترة عن ائمة الهدى
 من آل محمد عليهم السلام بذلك وهو مذهب الامامية كلها وكثير من المفسرين
 واصحاب الحديث هذه الزيادة كان خرجها وسألت الشيخ الفيداء ع الله
 محمد بن محمد بن النعمان فحده الله برحمته السيد الشريف الرضي فوالحسن
 ابو الحسن محمد بن الشريف الاجل الطاهر الاوحد في احمد الواسع قدس
 الله روحه بسم الله الرحمن الرحيم في العصمة ما هو واقول ان العصمة في
 اصل اللغة هو ما اعتمد به الانسان من الشيء كانه امتنع به من الوقوع
 فيما يكره وليس هو جنساً من اجناس الفعل ومنه يقال اعصم فلان
 بالجبيل اذا امتنع به ومنه سميت العصم وهي وعول الجبال لانها بها
 بها والعصمة من استعالي على التوفيق الذي يسلم به الانسان مما يكون اذا ان
 الطاعة وذلك مثل اعطائنا وجلاً غريباً اجلاً ليمتثل به فيسلم فهو اذا
 امسكه واعصم به سمي ذلك الشيء عصمة له لما تشبث به فيسلم من الخلق

٢ الجبل به

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله على نعمته واعظم به من خلافه ومحبيته
واعوذ به من سخطه ونقمته وصلى الله على صفوته
من بريته محمد بنيه والاصفياء البررة من عترته
وسلم كثيراً أما بعد اطال الله بقا سيدنا الشريف
الطيب في غرطاعه وادام تمكينه وعلمه كلته فانه
بتوفيق الله ومشيته مشيت في هذا الكتاب ما اثر
اثباته من فرق ما بين الشيعة والمعتزلة وفصل
ما بين العدلية من الشيعة ومن ذهب الى العدل من المعتزلة
والفرق ما بينهم من بعد وبين الامامية فيها اتفاق اجلاء
من خلاهم فيه من الاصول وذكر في اصل ذلك ما
انا من المذاهب المتفرقة عن اصول التوحيد والعدل
والقول في اللطيف من الكلام وما كان وفا قامه

حركة شئ الى خارج العالم لم تقع رؤيته ما وراء العالم لان
الرؤية لا تقع الا على شئ موجود تقع رؤيته بافعال الشعاع
به ابعده وليس وراء العالم شئ موجود ولا معلوم فضلا
عن موجود وهذا مذهب ابى القاسم وسائر اهل النظر في احد
القسمين وهو الرؤية ومذهب اكثر اهل التوحيد في الحركة
وتحالفهم فيه نفى تيسير القول في ابطال هو من الجن لم من الملائكة
واقول ان ابطال من الجن خاصة وان ابطال من الملائكة ولا كما
مهاول الله تعالى الا ابطال كان من الجن ففسق عن امر ربه وجاء
الاجار متواتر عن ائمة الهدى من آل محمد عليهم السلام
بذلك وهو مذهب الامامية كلها

وكثير من المعتزلة و

اصحاب الحديث

تم كتابه في

المقالات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أحمد الله على نعمته، واعتصم^(٢) به من خلافه و معصيته، وأعوذ به من سخطه و نقمته و صلى الله على صفوته من بريته، محمد نبيه والأصفياء البررة من عترته و سلم كثيراً.

أما بعد، أطال الله بقاء سيدنا الشريف النقيب في عز طاعته، و أدام تمكينه و علو كلمته، فإنني بتوفيق الله و مشيئة مثبت في هذا الكتاب ما أثر إثباته من فرق ما بين الشيعة و المعتزلة، و فصل ما بين العدلية من الشيعة، و من ذهب إلى العدل من المعتزلة و الفرق ما بينهم من بعد و بين^(٣) الامامية فيما اتفقوا^(٤) عليه من خلافهم فيه من الاصول، و ذاكر في أصل ذلك ما اجتبيته أنا من المذاهب المتفرعة عن اصول التوحيد و العدل و القول في اللطيف^(٥) من الكلام، و ما كان وفاقاً منه لبني نوبخت - رحمهم الله - و ما هو خلاف لأرائهم في المقال، و ما

١- توجد في نسخة الف و بعض النسخ هنا عبارات أشرنا إليها في المقدمة من ذكر اسم الكتاب و نحوه.

٢- كلمة به غير موجودة في الف.

٣- و ما بين الف و هـ.

٤- فيما اثبتوا الف و ب و هـ.

٥- اللطف الف و ب و هـ.

يوافق ذلك مذهبه من أهل الاعتزال وغيرهم من أصحاب الكلام ليكون أصلاً معتمداً فيما يمتحن للاعتقاد، وباللّٰه استعين على تيسير^(١) ذلك و هو بلطفه الموفق للصواب.

١- باب القول في الفرق بين الشيعة فيما نسبت به إلى التشيع والمعتزلة

فيما استحقّت به^(٢) اسم الاعتزال

الإخلاص، قال اللّٰه - عز وجل - : «فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ»، ففرّق بينهما في الاسم بما أخبر به من فرق ما بينهما في الولاية والعداوة، وجعل موجب التشيع لأحدهما هو الولاء بصريح الذكر له في الكلام، وقال اللّٰه^(٣) تعالى : «وَأَنَّ مِنْ شِيعَتِهِ لِبِرَاهِيمَ» فقضى له بالسّمة^(٤) للاتّباع^(٥) منه لنوح (ع) على سبيل الولاء، ومنه قولهم : «فلان تكلم في كذا وكذا فشيّع فلان كلامه» إذا صدّقه فيه واتّبعه في معانيه. ومن هذا المعنى قيل لمن اتّبع المسافر لوداعه : «هو مشيّع له»، غير أنّه ليس كلّ مشيّع لغيره على حقيقة ما ذكرناه من الاتّباع يستحقّ السّمة^(٦) بالتشيع، ولا يقع^(٧) عليه إطلاق اللفظ بإنّه

١- تبين الف وهـ.

٢- كلمة به غير موجودة في الف.

٣- كلمة اللّٰه غير موجودة في الف.

٤- بالشيعة نسخة د.

٥- بالاتّباع الف.

٦- السّمة ج.

٧- هكذا في النسخ ولا أشك ان اصله لا يصحّ فصحّف هكذا.

من الشيعة وإن كان متبوعه محققاً أو كان مبطلاً إلا أن يسقط منه (١) علامة التعريف التي هي الألف واللام ويضاف بلفظ «من» التبعية (٢) فيقال: «هؤلاء من شيعة بني أمية» أو «من شيعة بني العباس» أو «من شيعة فلان أو فلان» فأما إذا دخل (٣) فيه علامة التعريف فهو على التخصيص لا محالة لأتباع أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - على سبيل الولاء والاعتقاد لامامته بعد الرسول - صلوات الله عليه وآله - بلا فصل ونفي الإمامة عمن تقدمه في مقام الخلافة وجعله في الاعتقاد متبوعاً لهم غير تابع لأحد منهم على وجه الاقتداء (٤).

والذي يدل على صحة (٥) ذلك عرف الكافة ومعهودهم منه في الإطلاق، ومعرفة كل مخاطب منه مراد المخاطب في تعيين هذه الفرقة دون من سواها ممن يدعي استحقاقه من مخالفيها (٦) بما شرعناه، وكما يفهم العرف مراد المخاطب بذكر الإسلام على الإطلاق وذكر الحنيفية والإيمان والصلوة والزكاة والحج والصيام، وإن كانت هذه الأسماء في أصل اللسان غير مفيدة لما قرّرت الشريعة (٧) وقضى به العرف (٨) فيها على البيان.

ويزيد ذلك وضوحاً ما حصل عليه الاتفاق من تعري الخوارج عن هذه

١- كلمة منه لا توجد في نسخة الف و هـ.

٢- للتبعية الف.

٣- إذا دخل الف.

٤- على سبيل وجه الاقتداء الف.

٥- كلمة صحة لا توجد في نسخة الف.

٦- مخالفي الف.

٧- الشيعة هـ.

٨- العرب د.

السمة^(١) و خروجهم عن استحقاقها، و جهل من أطلقها عليهم بذكر الألف واللام وإن كانوا أتباعاً لأبي بكر و عمر على سبيل الولاء، و كما^(٢) خرج عن استحقاقها أيضاً أهل البصرة و أتباع معاوية و من قعد عن نصرة أمير المؤمنين - عليه السلام - و ان كانوا أتباعاً لأئمة هدى عند أهل الخلاف، و مظهرين لترك عداوته مع الخذلان. فيعلم بهذا الاعتبار أن السمة بالتشيع علم على الفريق الذي ذكرناه و إن كان أصلها^(٣) في اللسان ما وصفناه من الاتباع، كما أن الإسلام علم على أمة محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - خاصة، و ان كان في أصل اللغة إسماء تستحقه اليهود لاستسلامها لموسى (ع)، و تستحقه النصارى بمثل^(٤) ذلك، و تستحقه المجوس لانقيادها لزرادشت، و كل مستسلم لغيره يستحقه على معنى اللغة لكنهم خرجوا عن استحقاقه^(٥) لما صار علماً على أمة محمد - صلى الله عليه وآله - و تخصصت به دون من سواها للعرف والاستعمال. و هذه الجملة كافية فيما أثبتناه و إن كان شرحها يتسع و يتناصر^(٦) فيه البيّنات، لكنّا عدلنا عنه لما نؤمّه^(٧) من الغرض فيما سواه و قد افردنا رسالة^(٨) لها استقصينا فيها الكلام.

١- التسمية الف و ب و ج.

٢- الواو غير موجودة في الف.

٣- اهلها د.

٤- يمثل اليهود الف.

٥- استحقاقهم الف.

٦- يتقاصر الف.

٧- لما لزمه الغرض الف.

٨- افردنا له مسألة ب و د.

وإذا ثبت ما بيناه بالسّمة بالتّشيع كما وصفناه وجبت^(١) للإمامية والزيدية الجارودية من بين سائر فرق الامة لانتظامهم بمعناها^(٢) و حصولهم على موجبها. ولم يخرجوا عنها وان ضمّوا إليها وفاقا بينهم أو خلافاً في أنحاء^(٣) من المعتقدات، وخرجت المعتزلة والبكرية والخوارج والحشوية عنها لتعريضهم عن معناها^(٤) الذي وصفناه ولم يدخلهم فيها^(٥) وفاق لمن وجبت له فيما سواه كائناً ما كان.

وأما المعتزلة وما وسمت به من اسم الاعتزال فهو لقب حدث^(٦) لها عند القول بالمنزلة بين المنزلتين، وما أحدثه واصل بن عطاء من المذهب في ذلك^(٧) ونصب من الاحتجاج له، فتابعه عمرو بن عبيد، ووافقه على التدين به من قال بها^(٨) واتبعهما عليه إلى اعتزال الحسن البصري وأصحابه والتّحيز عن مجلسه^(٩) فسمّاهم الناس المعتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن^(١٠) بعد أن كانوا من أهله، وتفرّد بهم بما ذهبوا إليه من هذه المسألة من جميع^(١١) الامة وسائر

١- وجب الف وهـ.

٢- كلمة بمعناها ليست في نسخة الف.

٣- في اتّخاذ ب

٤- عن مصالحي الذي الف.

٥- كلمة فيها ليست في نسخة الف.

٦- مدّت الف.

٧- فيه بدل في ذلك الف.

٨- بهما و من اتبعهما د.

٩- منزله الف وب.

١٠- الحسن البصري الف.

١١- من بين جميع الف.

العلماء، ولم يك قبل ذلك يعرف^(١) الاعتزال ولا كان علماً على فريق من الناس. فمن وافق المعتزلة فيما تذهب إليه من المنزلة بين المنزلتين كان معتزلياً على الحقيقة، وإن ضمّ إلى ذلك وفاقاً لغيرهم من أهل الآراء وغلب عليه اسم الاعتزال، ولم يخرج عنه دينونته بما لا يذهب إليه جمهورهم من المقال.

كما يستحقّ اسم التشيع ويغلب عليه^(٢) من دان بإمامة أمير المؤمنين - عليه السلام - على حسب ما قدمناه، وإن ضمّ إلى ذلك من الاعتقاد ما ينكره^(٣) كثير من الشيعة ويأباه، وكذلك ضرار بن عمرو كان معتزلياً وإن دان بالخلق والماهية على خلاف جمهور أهل الاعتزال، وكان هشام بن الحكم شيعياً وإن خالف الشيعة كافة في أسماء الله تعالى وما ذهب إليه في معاني الصفات.

٢- باب الفرق بين الإمامية وغيرهم من الشيعة و سائر أصحاب المقالات

فأما السمة للمذهب بالإمامة^(٤) و وصف الفريق من الشيعة بالإمامية فهو علم على من دان بوجوب الإمامة و وجودها في كل زمان، و أوجب النصّ الجليّ والعصمة والكمال لكل إمام، ثمّ حصر الإمامة في ولد الحسين بن علي - عليهما السلام - و ساقها إلى الرضا علي بن موسى - عليهما السلام - لأنّه وإن كان في الأصل علماً على من دان من الاصول بما ذكرناه دون التخصيص لمن قال في الأعيان بما وصفناه، فإنّه قد انتقل عن أصله لاستحقاق فرق من معتقديه

١- يعرف احد الف.

٢- اتفقت النسخ على كلمة (عليه) و لعل الصحيح (على).

٣- تنكره كثير من الشيعة و تأباه الف و ب.

٤- الامامية الف.

ألقاباً بأحاديث لهم بأقوالٍ أحدثوها فغلبت عليهم في الاستعمال دون الوصف بالامامية، وصار هذا الاسم في عرف المتكلمين وغيرهم من الفقهاء والعامّة علماً على من ذكرناه.

وأما الزيدية فهم القائلون بإمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والحسن والحسين وزيد بن علي - عليهم السلام - وبإمامة كل فاطميّ دعا إلى نفسه و هو على ظاهر العدالة و من أهل العلم و الشجاعة و كانت بيعته على تجريد السيّف للجهاد.

٣- باب ما اتفقت الامامية فيه على خلاف المعتزلة

فيما اجتمعوا عليه من القول بالإمامة

اتّفق أهل الإمامة^(١) على أنّه لا بدّ في كلّ زمان من إمام موجود يحتجّ الله - عزّ وجلّ - به على عباده المكلفين، ويكون بوجوده تمام المصلحة في الدين. وأجمعت^(٢) المعتزلة على خلاف ذلك و جواز خلوّ الأزمان الكثيرة من إمام موجود و شاركهم في هذا الرأي و خالف^(٣) الامامية فيه الخوارج والزيدية والمرجئة والعامّة المنتسبون الى الحديث.

واتّفقت الإمامية على أن إمام الدين لا يكون إلّا معصوماً من الخلاف لله تعالى، عالماً بجميع علوم الدين، كاملاً في الفضل، بايناً^(٤) من الكلّ بالفضل

١- الامامية الف.

٢- واجتمعت د.

٣- خلاف الف و ب

٤- و بايناً الف.

عليهم في الأعمال التي يستحقّ بها النعيم المقيم، وأجمعت المعتزلة و من ذكرناه من الفرق الخارجة عن سمة الإمامية على خلاف ذلك و جوزوا أن يكون الأئمة عصاة في الباطن و بمن^(١) يقارف الآثام و لا يحوز الفضل و لا يكمل علوم الدين.

و اتفقت الإمامية على أن الإمامة لا تثبت مع عدم المعجز لصاحبها إلا بالنص على عينه والتوقيف، وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية والمرجئة والمتسمون بأصحاب الحديث على خلاف ذلك، وأجازوا الإمامة في من لا معجز له و لا نص عليه و لا توقيف.

و اتفقت الإمامية على أن الامامة بعد النبي (ص)، في بني هاشم خاصة، ثم في علي والحسن والحسين و من بعد في ولد الحسين (ع) دون ولد الحسن - عليهما السلام - إلى آخر العالم، وأجمعت المعتزلة و من ذكرناه من الفرق على خلاف ذلك، وأجاز سائرهم إلا الزيدية خاصة الإمامة في غير بني هاشم، وأجازتها الزيدية في غير ولد الحسين عليه السلام.

و اتفقت الإمامية على أن رسول الله - صلى الله عليه و آله - استخلف أمير المؤمنين عليه السلام في حياته و نص عليه بالإمامة بعد وفاته، و أن من دفع ذلك فقد دفع فرضاً من الدين، و أجمعت المعتزلة والخوارج والمرجئة والبترية والحشوية المنتسبون إلى الحديث على خلاف ذلك، و أنكروا نص النبي (ص) على أمير المؤمنين (ع) و دفعوا أن يكون الإمام بعده بلا فصل على المسلمين.

و اتفقت الإمامية على أن النبي (ص) نص على إمامة الحسن والحسين بعد أمير المؤمنين - عليه السلام -، و أن أمير المؤمنين (ع) أيضاً نص عليهما كما

نص الرسول (ص)، وأجمعت المعتزلة و من عددناه من الفرق سوى الزيدية
الجارودية على خلاف ذلك، وانكروا أن يكون للحسن والحسين - عليهما السلام
- امامة بالنص والتوقيف.

واتفقت الإمامية على أن رسول الله - صلوات الله عليه وآله - نص على
علي بن الحسين وأن أباه و جدّه نصاً عليه كما نص عليه ^(١) الرسول (ص)، وأنه
كان بذلك إماماً للمؤمنين. وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية والمرجئة
والمنتمون ^(٢) إلى أصحاب الحديث على خلاف ذلك، وأنكروا بأجمعهم أن يكون
علي بن الحسين (ع) إماماً للأمة بما توجب ^(٣) به الإمامة لأحد من أئمة المسلمين.
واتفقت الإمامية على أن الأئمة بعد الرسول (ص) اثنا عشر إماماً، و
خالفهم في ذلك كل من عداهم من أهل الملة، و حججهم في ذلك على خلاف
الجمهور ظاهرة من جهة ^(٤) القياس العقلي والسمع المرضي ^(٥) والبرهان الجلي
الذي يفضي التمسك به إلى اليقين.

٤- القول في المتقدمين على أمير المؤمنين ^(٦) - عليه السلام -

واتفقت الإمامية و كثير من الزيدية على أن المتقدمين على أمير المؤمنين -

١- كلمة عليه ليست في الف و هـ.

٢- والعامة المنتسبون - المنتمون ب و الف و ج

٣- يوجب الف و د.

٤- حجة الف و هـ.

٥- في البرهان ذ.

٦- أمير المؤمنين على بن ابيطالب الف.

عليه السلام - ضلّال فاسقون، وأنهم بتأخيرهم أمير المؤمنين - عليه السلام - عن مقام رسول الله - صلوات الله عليه وآله - عصاة ظالمون، وفي النار بظلمهم مخلّدون^(١). وأجمعت المعتزلة والخوارج وجماعة من الزيدية والمرجئة والحشوية على خلاف ذلك ودانوا بولاية القوم، وزعموا أنهم لم يدفعوا^(٢) حقاً لأmir المؤمنين - عليه السلام - وأنهم من أهل النعيم إلا الخوارج والجميعة^(٣) من الزيدية فإنهم تبرّءوا من عثمان خاصة، وزعموا أنه مخلّد في الجحيم بأحدائه في الدين لا بتقدّمه^(٤) على أمير المؤمنين - عليه السلام - .

٥- القول في محاربي أمير المؤمنين - عليه السلام -

واتفقت الإمامية والزيدية والخوارج على أن الناكثين والقاسطين من أهل البصرة والشّام أجمعين كفّار ضلّال ملعونون بحرهم أمير المؤمنين (ع)، وأنهم بذلك في النار مخلّدون. وأجمعت المعتزلة سوى الغزّال^(٥) منهم وابن باب

١- خالدون الف.

٢- لم ينفوا ج لم يذمّوا هـ.

٣- اتفقت النسخ غير نسخة د على تصغير الكلمة أمّا بلفظ الجميع او الجماعة كما هو الاغلب في النسخ ثم اختلفت في الحرف التي بعدها فالأكثر ذكرها كلمة من وبعضها ذكرت الـ والصحيح الجماعة مصغراً الجماعة مع من هكذا (الـ الخوارج و الجماعة من الزيدية) وذلك لأنه قد ذكر أولاً أن الكثير من الزيدية يكفرون الخلفاء و يفسقونهم والجماعة القليلة منهم هم البترية لا يكفرونهم ثم اشار الى ان هؤلاء ايضاً يبرّون من عثمان.

٤- يتقدّمه

٥- الغزالي الف

والمرجئة والحشوية من أصحاب الحديث على خلاف ذلك. فزعمت المعتزلة كافة إلا من سمّيناه وجماعة من المرجئة و طائفة من أصحاب الحديث أنّهم فسّاق ليسوا بكفار، وقطعت المعتزلة من بينهم على أنّهم لفسقهم في النار مخلّدون. وقال باقي المرجئة وأصحاب الحديث: أنّهم لا يستحقّون إسم الكفر والفسوق. وقال بعض هذين الفريقين إنّهم كانوا مجتهدين في حربهم أمير المؤمنين (ع) ولله بذلك مطيعين و عليه مأجورين. وقال البعض الآخر بل كانوا لله تعالى عاصين إلا أنّهم ليسوا بفاسقين ولا يقطع على أنّهم للعذاب مستحقّون. وزعم واصل الغزّال وعمرو بن عبيد بن باب من بين كافة المعتزلة أنّ طلحة والزبير وعائشة ومن كان في حيّزهم من علي بن ابي طالب (ع) والحسن والحسين (ع) ومحمّد ومن كان في حيّزهم كعمّار بن ياسر وغيره من المهاجرين و وجوه الأنصار وبقايا أهل بيعة الرضّوان كانوا في اختلافهم كالمثّلين وإنّ إحدى الطائفتين فسّاق ضالّال مستحقّون للخلود في النار إلا أنّه لم يقم عليها دليل (١).

واتّفقت الإمامية والزيدية وجماعة من أصحاب الحديث على أنّ الخوارج على أمير المؤمنين (ع) المارقين عن الدين كفّار بخروجهم عليه وأنّهم في النار بذلك مخلّدون.

وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك. ومنعوا من إكفارهم واقتصروا في تسميتهم على التّفسيق، وأوجبوا عليهم التّخليد في الجحيم. وزعمت المرجئة (٢) وباقي أصحاب الحديث أنّهم فسّاق يخاف عليهم

١- دليل أي الطائفتين منهما الف.

٢- المعتزلة ز.

العذاب و يرجى لهم العفو والثواب و دخول جنّات النّعيم.

٦- القول في تسمية جاحدي الإمامة

و منكري ما أوجب الله تعالى للأئمة من فرض الطّاعة
واتّفقت الإماميّة على أنّ من أنكر إمامة أحد الأئمة و جحد ما أوجبه الله
تعالى من فرض الطّاعة فهو كافر ضالّ مستحقّ للخلود في النّار. وأجمعت
المعتزلة^(١) على خلاف ذلك وأنكروا كفر من ذكرناه، و حكموا لبعضهم بالفسق
خاصّة ولبعضهم بما دون الفسق من العصيان.

٧- القول في أنّ العقل لا ينفك عن سمع

وأنّ التّكليف لا يصحّ إلّا بالرّسل - عليهم السّلام -

واتّفقت الإماميّة على أنّ العقل محتاج^(٢) في علمه و نتائجه إلى السّمع و
أنّه غير منفك عن^(٣) سمع ينبّه العاقل على كيفيّة الاستدلال، وأنّه لا بدّ في أوّل
التّكليف وابتدائه في العالم من رسول، و وافقهم في ذلك أصحاب الحديث.
وأجمعت المعتزلة والخوارج والزّيدية على خلاف ذلك، وزعموا أنّ العقول
تعمل بمجردها من السّمع والتّوقيف إلّا أنّ البغداديين من المعتزلة خاصّة يوجبون

١- المعتزلة والزّيدية الف.

٢- يحتاج الف.

٣- من سمع بيّنة العاقل الف.

الرَّسالة في أوَّل التَّكليف و يخالفون الإمامية في علَّتْهم لذلك و يشبتون عللاً يصحَّحها الإمامية و يضيفونها إلى علَّتْهم فيما وصفناه.

٨- القول في الفرق بين الرُّسل والانبيااء - عليهم السلام -

و اتَّفقت الإمامية على أنَّ كلَّ رسول فهو نبيٌّ و ليس كلَّ نبيٍّ فهو رسول، و قد كان من أنبياء الله - عزَّ وجلَّ - حفظة لشرائع الرُّسل و خلفائهم في المقام، و إنما منع الشرع من تسمية أئمتنا بالنُّبوة دون أن يكون العقل مانعاً من ذلك لحصولهم على المعنى الذي حصل لمن ذكرناه من الأنبياء - عليهم السلام - . و اتَّفقوا على جواز بعثة رسول يجدد شريعة من تقدَّمه و إن لم يستأنف شرعاً و يؤكِّد نبوة من سلف و إن لم يفرض غير ذلك فرضاً . و أجمعت المعتزلة على خلاف هذين القولين، و مع الإمامية في تصحيحه جماعة من المرجئة و كافة أصحاب الحديث.

٩- القول في آباء رسول الله (ص) و أمِّه

و عمّه أبي طالب - رحمة الله تعالى عليهم (١) -

و اتَّفقت الإمامية على أنَّ آباء رسول الله (ص) من لدن آدم إلى عبد الله بن عبد المطلب مؤمنون بالله - عزَّ وجلَّ - موحدون له . و احتجَّوا في ذلك بالقرآن (٢) و الأخبار، قال الله - عزَّ وجلَّ : « الَّذِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ وَ تَقْلِبُكَ فِي السَّاجِدِينَ » . و

١- في نسخة د عليهما و في نسخة ب عليه و بعضهم اكتفى بالعلامة (ع) و ما ذكرنا انسب .

٢- بالأخبار و القرآن الف .

قال رسول الله (ص): «لم يزل ينقلني من أصلاب الطاهرين، إلى أرحام المطهرات حتى أخرجني في عالمكم هذا». وأجمعوا على أن عمه اباطالب - رحمه الله - مات مؤمناً، وأن أمنة بنت وهب كانت على التوحيد، وأنها تحشر في جملة المؤمنين. وخالفهم على^(١) هذا القول جميع الفرق ممن سميّناه بدءاً.

١٠- القول في الرجعة والبداء و تأليف القرآن

واتفقت الإمامية على وجوب رجعة كثير من الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيمة وإن كان بينهم في معنى الرجعة اختلاف. واتفقوا على إطلاق لفظ «البداء» في وصف الله تعالى وأن ذلك^(٢) من جهة السمع دون القياس. واتفقوا على أن أئمة الضلال خالفوا في كثير من تأليف القرآن، وعدلوا فيه عن موجب التنزيل وسنة النبي (ص). وأجمعت المعتزلة والخوارج والزيدية والمرجئة وأصحاب الحديث على خلاف الإمامية في جميع ما عددناه.

١١- القول في الوعيد

واتفقت الإمامية على أن الوعيد بالخلود في النار متوجه إلى الكفار خاصة دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلوة، وافقهم على هذا القول كافة المرجئة سوى محمد بن شبيب وأصحاب الحديث قاطبة. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وزعموا أن الوعيد

١- في ذلك القول الف.

٢- وإن كان من جهة ب و هو الف.

بالخلود في النار عام في الكفار وجميع فساق أهل الصلوة.
واتفقت الإمامية على أن من عذب بذنبه من أهل الإقرار والمعرفة والصلوة
لم يخلد في العذاب وأخرج من النار إلى الجنة فينعم فيها على الدوام، ووافقهم
على ذلك من عددناه. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وزعموا أنه لا يخرج
من النار أحد دخلها للعذاب.

١٢- القول في الشفاعة

واتفقت الإمامية على أن رسول الله (ص) يشفع يوم القيامة لجماعة من
مرتكبي الكبائر من أمته، وأن أمير المؤمنين (ع) يشفع في أصحاب الذنوب من
شييعته، وأن أئمة آل محمد - عليهم السلام - يشفعون كذلك و ينجي الله
بشفاعتهم كثير من الخاطئين و وافقهم على شفاعته الرسول (ص) المرجئة سوى
ابن شبيب و جماعة^(١) من أصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة^(٢) على خلاف
ذلك وزعمت أن شفاعته رسول الله (ص) للمطيعين دون العاصين وأنه لا يشفع
في مستحق العقاب^(٣) من الخلق أجمعين.

١٣- القول في الأسماء^(٤) والأحكام

واتفقت الإمامية على أن مرتكب الكبائر من أهل المعرفة والإقرار لا يخرج

١- و جماعة اصحاب.

٢- واجتمعت على خلاف ذلك الباقيين الف.

٣- العذاب الف.

٤- الاسلام ج.

بذلك عن الإسلام، وأنه مسلم وإن كان فاسقاً بما فعله^(١) من الكبائر والآثام، ووافقهم على هذا القول المرجئة كافة وأصحاب الحديث قاطبة و نفر من الزيدية. وأجمعت المعتزلة وكثير من الخوارج والزيدية على خلاف ذلك، وزعموا أن مرتكب الكبائر ممن ذكرناه فاسق ليس بمؤمن ولا مسلم وإن ضم^(٢) إلى فسقه كل ماعد^(٣) تركه من الطاعات.

١٤- القول في الإسلام والإيمان

واتفقت الإمامية على أن الإسلام غير الإيمان، وأن كل مؤمن فهو مسلم وليس كل مسلم مؤمناً، وأن الفرق بين هذين المعنيين في الدين كما كان في اللسان، ووافقهم على هذا القول المرجئة وأصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة وكثير من الخوارج والزيدية على خلاف ذلك، وزعموا أن كل مسلم مؤمن وأنه لا فرق بين الإسلام والإيمان في الدين.

١٥- القول في التوبة وقبولها^(٤)

واتفقت الإمامية على أن قبول التوبة تفضل من الله - عز وجل - وليس بواجب في العقول إسقاطها لما سلف من إستحقاق العقاب، ولولا أن السمع ورد

١- بما معه الف.

٢- ضمّن هـ.

٣- ماعدا الف و ب و د و ج.

٤- كلمة قبولها غير موجودة في الف.

بإسقاطها^(١) لجاز في العقول فعله في التائبين على شرط الإستحقاق، و وافقهم على ذلك أصحاب الحديث. واجمعت المعتزلة على خلافهم، وزعموا أن التوبة مسقطه لما سلف من العقاب على الوجوب.

١٦- القول في أصحاب البدع وما^(٢) يستحقون عليه

من الأسماء والأحكام

واتفقت الإمامية على أن أصحاب البدع كلهم كفار، وأن على الإمام أن يستتيبهم عند التمكن بعد الدعوة لهم وإقامة البيّنات عليهم، فإن^(٣) تابوا عن بدعهم و صاروا إلى الصواب والآقتلهم لردّدتهم عن الإيمان، وأن من مات منهم على تلك البدعة فهو من أهل النار. واجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أن كثيراً من أهل البدع فساق وليسوا بكفار، وأن فيهم من لا يفسق ببدعته ولا يخرج بها عن الإسلام كالمرجئة من أصحاب ابن شبيب والبترية من الزيدية الموافقة لهم في الاصول وإن خالفوهم في صفات الإمام.

١٧- القول في المفاضلة بين الأنبياء والملائكة^(٤) - عليهم السلام -

واتفقت الإمامية على أن أنبياء الله تعالى - عز وجل - ورسله من البشر

١- إسقاطها.

٢- من هنا الى كلمة عند التمكن ساقط عن نسخة الف و ب.

٣- وان الف و هـ.

٤- كلمة (الملائكة) سقطت عن نسخة الف.

أفضل من الملائكة، ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث. وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعم الجمهور منهم أن الملائكة أفضل من الأنبياء والرسل، و قال نفر منهم سوى من ذكرناه بالوقف في تفضيل أحد الفريقين على الآخر، و كان اختلافهم في هذا الباب على ما وصفناه وإجماعهم على خلاف القطع بفضل الأنبياء على الملائكة حسب ما شرحناه.

باب^(١) وصف ما اجتبيته أنا من الاصول
نظراً و وفقاً لما جاءت به الآثار عن أئمة الهدى من آل محمد (ص)
و ذكر من وافق^(٢) ذلك مذهبه من أصحاب المقالات.

١٨- القول في التوحيد

اقول: إن الله - عز وجل - واحد في الإلهية والأزلية لا يشبهه شيء، و
لا يجوز أن يماثله شيء، وأنه فرد في المعبودية لثاني له فيها على الوجوه كلها
والأسباب، و على هذا إجماع أهل التوحيد إلا من شذ من أهل التشبيه فإنهم
أطلقوا ألفاظه^(٣) و خالفوا في معناه.

وأحدث رجل من أهل البصرة^(٤) يعرف بالأشعري قولاً خالف فيه

١- وإنما أتى بكلمة (باب) هاهنا دون ما قبله و ما بعده لأن نوع البحث تغير عما كان و هو الفرق
بين الشيعة والمعتزلة، و من هنا بدء بالبحث و بيان خلاصة آرائه الكلامية مع الإشارة الى
مخالفيه من جميع الفرق الشيعية و غير الشيعية، فكانه قد عدل عما بدء به لتكون فائدته
اعم.

٢- وافى الف.

٣- القابه الف و ب و هـ، و الفتيا به ج.

٤- بأخوه يعرف و.

ألفاظ^(١) جميع الموحدين ومعانيهم فيما وصفناه، وزعم أن الله - عز وجل - صفات قديمة وأنه لم يزل بمعان^(٢) لا هي هو ولا غيره من أجلها كان مستحقاً للوصف بأنه عالم حي قادر سميع بصير متكلم مريد، وزعم أن الله - عز وجل - وجهاً قديماً وسمعاً قديماً وبصراً قديماً ويدين قديمتين، وأن هذه كلها ازلية قدماء^(٣)، وهذا قول لم يسبقه إليه أحد من منتحلي التوحيد فضلاً عن أهل الإسلام.

١٩- القول في الصفات

وأقول: إن الله - عز وجل - اسمه - حي لنفسه لا بحياة^(٤)، وأنه قادر لنفسه و عالم لنفسه لا بمعنى كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات ولا الاحوال^(٥) المختلفات كما أبدعه أبوهاشم الجبائي و فارق به سائر أهل التوحيد و ارتكب أشنع من مقال أهل الصفات، وهذا مذهب الإمامية كافة والمعتزلة إلا من سميناه وأكثر المرجئة و جمهور الزيدية و جماعة من أصحاب الحديث والمحنة^(٦).
وأقول: إن كلام الله تعالى محدث و بذلك جاءت الآثار عن آل محمد - عليهم السلام - وعليه إجماع الإمامية والمعتزلة بأسرها والمرجئة إلا من شذ عنها

١- جميع الفاظ الف.

٢- بمعنى د.

٣- قدماً ألف.

٤- حياة ألف.

٥- والاحوال المبتدعات دوزو في الف الافعال المبتدعات و في حاشيته و الاقوال المختلفة.

٦- والحكمة الف و ب و هـ.

و جماعة من أصحاب الحديث وأكثر الزيدية والخوارج.

وأقول: إن القرآن كلام الله و وحيه، وأنه محدث كما وصفه الله تعالى وامنع من إطلاق القول عليه بأنه مخلوق و بهذا جاءت الآثار عن الصادقين (ع)، و عليه كافة الإمامية إلا من شذ منهم و هو قول جمهور البغداديين من المعتزلة و كثير من المرجئة و الزيدية و أصحاب الحديث.

وأقول: إن الله تعالى يريد من جهة السمع و الاتباع و التسليم على حسب ما جاء في القرآن و لا أوجب ذلك من جهة العقول^(١).

واقول: إن إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله، و ارادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال، و بهذا جاءت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمد - عليهم السلام - و هو مذهب سائر الإمامية إلا من شذ منها عن قرب و فارق ما كان عليه الأسلاف، و إليه يذهب جمهور^(٢) البغداديين من المعتزلة و ابو القاسم البلخي خاصة و جماعة من المرجئة، و يخالف فيه من المعتزلة البصريون و يوافقهم على الخلاف فيه المشبهة و أصحاب الصفات.

واقول: إنه لا يجوز تسمية الباري تعالى إلا بما سمى به نفسه في كتابه أو على لسان نبيه (ص) أو سماه به حججه^(٣) من خلفاء نبيه، و كذلك أقول في الصفات و بهذا تطابقت الأخبار عن آل محمد - عليهم السلام - و هو مذهب جماعة^(٤) الإمامية و كثير من الزيدية و البغداديين من المعتزلة كافة و جمهور

١- في نسخة ز القول.

٢- جميع الف و ب.

٣- حجة ز.

٤- جماعة من ز.

المرجئة و أصحاب الحديث، إلا أن هؤلاء الفرق يجعلون بدل الإمام الحجة في ذلك الإجماع.

٢٠- القول في وصف البارئ تعالى بأنه سميع بصير وراء و مدرك

واقول: إن استحقاق القديم سبحانه لهذه^(١) الصفات كلها من جهة السمع دون القياس ودلائل العقول، وإن المعنى^(٢) في جميعها العلم خاصة دون ما زاد عليه في المعنى، إذ ما زاد عليه في معقولنا ومعنى لغتنا^(٣) هو الحسّ و ذلك بما يستحيل على القديم. و قد يقال في معنى مدرك أيضاً إذا وصف به الله تعالى أنه لا يفوته شيء ولا يهرب^(٤) منه شيء و لا يجوز أن يراد به معنى إدراك الابصار و غيرها من حواسنا لأنه الحسّ في الحقيقة على ما بيناه. و لست أعلم من متكلمي الإمامية في هذا الباب خلافاً و هو مذهب البغداديين من المعتزلة و جماعة من المرجئة و نفر من الزيدية، و يخالف فيه المشبهة وإخوانهم من أصحاب الصفات والبصريون من أهل الاعتزال.

٢١- القول في علم الله تعالى بالأشياء قبل كونها

واقول: إن الله تعالى عالم بكل ما يكون قبل كونه، وإنه لا حادث إلا و قد

١- بهذه الف.

٢- جملة (في جميعها العلم خاصة دون ما زاد عليه في المعنى) سقطت عن نسخة ب.

٣- تعينا الف و هـ.

٤- يعزب.

علمه قبل حدوثه، ولا معلوم و يمكن أن يكون معلوماً إلا وهو عالم بحقيقته، وإنه سبحانه لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، وبهذا قضت (١) دلائل العقول والكتاب المسطور والأخبار المتواترة عن آل الرسول - صلى الله عليه وآله - وهو مذهب جميع الإمامية، ولسنا نعرف ما حكاه المعتزلة عن هشام بن الحكم في خلافه. وعندنا أنه تخرص منهم عليه و غلط ممن قلدهم فيه فحكاه من الشيعة عنه، ولم نجد له (٢) كتاباً مصنفاً ولا مجلساً ثابتاً وكلامه في أصول الإمامة ومسائل الامتحان (٣) يدل على ضد ما حكاه الخصوم عنه. ومعنا فيما ذهبنا إليه في هذا الباب جميع المنتسبين إلى التوحيد سوى الجهم بن صفوان من المجبرة وهشام بن عمرو الفوطي من المعتزلة فإنهما كانا يزعمان أن العلم لا يتعلق بالمعدوم ولا يقع إلا على موجود، وأن الله تعالى لو علم الأشياء قبل كونها لما حسن منه الامتحان (٤).

٢٢- القول في الصفات

واقول: إن الصفة في الحقيقة ما أنبأت عن معنى مستفاد يخص (٥) الموصوف وما شاركه فيه، ولا يكون ذلك كذلك حتى (٦) يكون قولاً أو كتابةً

١- افضت الف.

٢- لم نجد به الف.

٣- الاستحسان ب.

٤- عن الامتحان الف.

٥- محض الف.

٦- لا يكون الف وب وج وه والجملة تصح معها ولكنها بدونها اصح وافصح.

يدلّ على ما يدلّ النطق عليه و ينوب منا به فيه، و هذا مذهب أهل التوحيد وقد خالف فيه جماعة من أهل التشبيه^(١).

٢٣- القول فيما انفرد به ابو هاشم من الأحوال

اقول: إنّ وصف البارئ تعالى بأنّه حيّ قادر عالم يفيد معنويات ليست الذات و لأشياء تقوم بها كما يذهب إليه جميع أصحاب الصفات و لأحوال مختلفات على الذات كما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي، و قد خالف فيه جميع الموحدين و قولني في المعنى المراد به المعقول في الخطاب دون الأعيان الموجودات، و هذا مذهب جميع الموحدين و خالف فيه المشبهة و ابو هاشم كما ذكرناه.

٢٤- القول في وصف البارئ تعالى بالقدرة على العدل و خلافه

و ما علم كونه و ما علم أنّه لا يكون

واقول: إنّ الله - جلّ جلاله - قادر على خلاف العدل كما أنّه قادر على العدل، لأنّه لا يفعل جوراً ولا ظلماً و لا قبيحاً، و على هذا جماعة الإمامية و المعتزلة كافة سوى النظام و جماعة من المرجئة و الزيدية و أصحاب الحديث و المحكّمة، و يخالفنا فيه المجبرة بأسرها و النظام^(٢) و من وافقهم في خلاف العدل و التوحيد.

١- أهل الشيعة الف و و.

٢- كلمة النظام سقطت عن نسخة ب.

واقول: إنه سبحانه قادر على ما علم أنه لا يكون، مما لا يستحيل (١)
 كاجتماع الأضداد ونحو ذلك من المحال، وعلى هذا إجماع أهل التوحيد إلا (٢)
 النظام وشداذ من أصحاب المخلوق.

٢٥- القول في نفي الرؤية على الله تعالى بالأبصار

واقول: إنه لا يصح رؤية الباري سبحانه بالأبصار، وبذلك شهد العقل و
 نطق القرآن وتواتر الخبر عن أئمة الهدى من آل محمد (ص)، وعليه جمهور
 أهل الإمامة وعامة (٣) متكلميهم إلا من شذ منهم لشبهة عرضت له في تأويل
 الأخبار. والمعتزلة بأسرها توافق أهل الإمامة في ذلك وجمهور المرجئة وكثير
 من الخوارج والزيدية وطوائف من أصحاب الحديث ويخالف فيه المشبهة
 وإخوانهم من أصحاب الصفات.

٢٦- القول في العدل والخلق (٤)

اقول: إن الله - عز وجل - عدل كريم، خلق الخلق لعبادته وأمرهم بطاعته
 ونهاهم عن معصيته وعمهم بهدأيته، بدأهم بالنعم وتفضل عليهم
 بالإحسان، لم يكلف أحداً إلا دون الطاقة، ولم يأمره إلا بما جعل له عليه

١- مما يستحيل ز.

٢- كلمتي (الأنظام وشداذ) سقطت من ب.

٣- كلمة (عامة) غير موجود في نسخة الف.

٤- المخلوق ج.

الاستطاعة. لاعتب في صنعه و لا تفاوت في خلقه و لا قبيح في فعله، جلّ عن مشاركة عباده في الأفعال، و تعالى عن اضطرارهم الى الأعمال. لا يغذّب أحداً^(١) إلا على ذنب فعله، و لا يلوم عبداً إلا على قبيح صنعه. لا يظلم مثقال ذرة فإن تك حسنة يضاعفها و يؤت من لدنه أجراً عظيماً.

و على هذا القول جمهور أهل الإمامية و به تواترت الآثار عن آل محمد (ص)، و إليه يذهب المعتزلة بأسرها إلا ضراراً منها و أتباعه، و هو قول كثير من المرجئة و جماعة من الزيدية و المحكّمة و نقر من أصحاب الحديث، و خالف فيه جمهور العامة و بقايا من عددناه، و زعموا أنّ الله تعالى خلق أكثر خلقه لمعصيته، و خصّ بعض عباده بعبادته^(٢)، و لم يعمهم بنعمته و كلّف أكثرهم ما لا يطيقون من طاعته، و خلق أفعال جميع بريته، و عذّب العصاة على ما فعله فيهم من معصيته، و أمر بما لم يُرد و نهى عما أراد، و قضى بظلم العباد و أحبّ الفساد و كره من أكثر عباده الرّشاد، تعالى عما يقول الظّالمون علواً كبيراً.

٢٧- القول في كراهة إطلاق^(٣) لفظ «خالق» على أحد من العباد

و أقول: إنّ الخلق يفعلون و يحدثون و يخترعون و يصنعون و يكتسبون، و لا اطلق القول عليهم بأنهم يخلقون و لا أقول^(٤) انهم خالقون، و لا أتعدّى ذكر ذلك فيما ذكر الله تعالى، و لا اتجاوز به مواضعه من القرآن، و على هذا القول

١- كلمة احداً ليست في نسخة الف.

٢- بطاعته ج.

٣- اطلاق القول لفظ الف.

٤- جملة (و لا اقول انهم خالقون) سقطت عن نسخ الف و ب و هـ.

إجماع الإمامية والزيدية والبغداديين من المعتزلة وأكثر المرجئة وأصحاب الحديث. وخالف فيه البصريون من المعتزلة وأطلقوا على العباد أنهم خالقون، فخرجوا بذلك من إجماع المسلمين.

٢٨- القول في اللطف والاصلاح

واقول: إن الله تعالى لا يفعل بعباده^(١) ما داموا مكلفين إلا لأصلح الأشياء لهم في دينهم وديارهم وأنه لا يذخرهم صلاحاً ولا نفعاً، وإن من أغناه فقد فعل به الأصلح في التدبير، وكذلك من أفقره و من أصحّه و من أمرضه فالقول فيه كذلك.

واقول: إن ما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف^(٢) إنما وجب من جهة الجود والكرم لا من حيث ظنّوا أن العدل أوجبه وأنه لو لم يفعله لكان ظالماً. واقول: إن من علم الله تعالى أنه إذا خلقه و كلفه لم يؤمن و لا آمن أحد من الخلق لخلقه أو بقاءه أو تكليفه أو فعل من أفعاله و لا انتفع به في دينه منتفع لم يجز أن يخلقه، و من علم أنه إن أبقاه^(٣) تاب من معصيته لم يجز أن يخرمه، و إن عدل الله - جلّ اسمه - وجوده و كرمه يوجب ما وصفت و يقضى به، و لا يجوز منه خلافه لاستحالة تعلّق وصف العبث به أو البخل والحاجة، و هذا مذهب جمهور الإمامية والبغداديين كافة من المعتزلة، و كثير

١- لعباده ج.

٢- كلمة (من اللطف) سقطت من غير نسخة الف.

٣- كلمة (أبقاه) سقطت من الف و هـ.

من المرجئة والزيدية والبصريون من المعتزلة على خلافه والمجبرة توافقهم في الخلاف عليه.

٢٩- القول في ابتداء الخلق في الجنة

واقول: إنه لم يكن جائزاً ابتداء الخلق في الجنة على وجه التنعيم من غير تكليف، لأنه لو كان ^(١) يكون اقتطاعاً ^(٢) لمن علم الله تعالى منه أنه إن كلفه أطاع على النعيم المستحق على الأعمال الذي هو أعلى وأجل وأسنى من التفضل بالتنعيم، والله - سبحانه - أكرم من أن يقتطع ^(٣) أحداً عن نفع حسن أو يقتصر ^(٤) به على فضل غيره أفضل منه له وأصلح في التدبير، لأن ذلك لا يقع إلا من جاهل يحسن ^(٥) ذلك أو محتاج إلى منعه أو بخيل ^(٦)، والله تعالى عن هذه الصفات علواً كبيراً. وهذا مذهب جمهور الإمامية. وقد جاءت به آثار عن الأئمة - عليهم السلام - والبغداديون من المعتزلة يوافقون فيه، والبصريون منهم يخالفون الجماعة عليه ^(٧)، ووافقهم في هذا الخلاف المجبرة والمشبهة.

١- كلمة لو ليست في نسخة الف.

٢- اقتطاعاً ج.

٣- يقطع الف و ب.

٤- تقصير الف او يبقيه د.

٥- يحسن بتشديد السين اي يراه حسناً وفي نسخة د لا يحسن اي لا يعلم قبحه.

٦- ييخل الف.

٧- كلمة عليه غير موجودة في الف.

٣٠- القول في المعرفة

واقول: إن المعرفة بالله تعالى اكتساب، وكذلك المعرفة بأنبيائه - عليهم السلام - وكل غائب، وأنه لا يجوز الاضطرار إلى معرفة شيء مما ذكرناه، وهو مذهب كثير من الإمامية والبغداديين من المعتزلة خاصة، ويخالف فيه البصريون من المعتزلة والمجبرة والحشوية من أصحاب الحديث.

٣١- القول في أن الله لا يعذب إلا على ذنب أو على فعل قبيح

واقول: إن الله - جلّ جلاله - عدل كريم لا يعذب أحداً إلا على ذنب اكتسبه أو جرم اجترمه أو قبيح^(١) نهاه عنه فارتكبه، وهذا مذهب سائر أهل التوحيد^(٢) سوى الجهم بن صفوان وعبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي. فأما الجهم بن صفوان فإنه كان يزعم أن الله يعذب من اضطره إلى المعصية ولم يجعل له قدرة عليها ولا على تركها من الطاعة، وأما عبد السلام الجبائي فإنه كان يزعم أن العبد قد يخلو من فعل الخير والقبيح معاً ويخرج عن الفعل والترك جميعاً فيعذبه الله - سبحانه - على أن لم يفعل الواجب وإن لم يكن بخروجه منهما فعل شيئاً أو فعل به شيء، وهذا قول لم يسبقه إليه أحد من أهل التوحيد وهو في القبح كمذهب جهم وفي بعض الوجوه أعظم قبحاً منه^(٣).

١- أو قبح الف.

٢- أهل التوحيد أيضاً الف.

٣- فحشاً الف و ب وح.

٣٢- القول في عصمة الأنبياء - عليهم السلام -

اقول: إن جميع أنبياء الله - صلوات الله عليهم - معصومون من الكبائر قبل النبوة و بعدها و بما يستخف^(١) فاعله من الصغائر كلها، و أما ما كان من صغير لا يستخف^(٢) فاعله فجائز و قوعه منهم قبل النبوة و على غير تعمد و ممتنع منهم بعدها على كل حال، و هذا مذهب جمهور الإمامية، و المعتزلة بأسرها تخالف فيه .

٣٣- القول في عصمة نبيينا محمد^(٣) - صلى الله عليه وآله -

واقول: إن نبيينا محمدًا - صلى الله عليه وآله وسلم - ممن لم يعص الله - عز وجل - منذ خلقه الله - عز وجل - إلى إن قبضه و لا تعمد له خلافاً و لا أذنّب ذنباً على التعمد و لا النسيان، و بذلك نطق القرآن و تواتر الخبر عن آل محمد - عليهم السلام -، و هو مذهب جمهور الإمامية، و المعتزلة بأسرها على خلافه . و أما ما يتعلق به أهل الخلاف من قول الله تعالى: «لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَ مَا تَأَخَّرَ» و أشباه ذلك في القرآن و يعتمدونه في الحجة على خلاف ما ذكرناه فإنه تأويل^(٤) بضد ما توهموه، و البرهان يعضده على البيان، و قد نطق

١- بما يستحق اللوم الف بما يستحق و .

٢- لا يستحق فاعله اللوم الف .

٣- محمد خاصة الف و ب .

٤- تأول الف و على التقديرين فهو من باب استعمال المصدر بمعنى المفعول أى المأول أو المتأول أو يكون تأول مضارعاً مجهولاً .

الفرقان^(١) بما قد وصفناه فقال - جلّ اسمه -: «وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ» فنفى بذلك عنه كل معصية ونسيان.

٣٤- القول في جهة^(٢) اعجاز القرآن

واقول: إنّ جهة ذلك هو الصّرف من الله تعالى لأهل الفصاحة والّلسان عن المعارضة للنّبيّ (ص) بمثله في النّظام عند تحدّيه لهم^(٣)، وجعل انصرافهم عن الإتيان بمثله وإن كان في مقدورهم دليلاً على نبوّته (ص)، واللّطف من الله تعالى مستمرّ في الصّرف عنه إلى آخر الزّمان، وهذا من أوضح برهان في الإعجاز وأعجب بيان وهو مذهب النّظام وخالف فيه جمهور أهل الاعتزال.

٣٥- القول في النّبوة، أهي تفضّل^(٤) أو استحقاق؟

واقول: إنّ تعليق النّبوة تفضّل^(٥) من الله تعالى على من اختصّه بكرامته^(٦) لعلمه بحميد عاقبته واجتماع الخلال الموجبة في الحكمة بنبوّته في التفضيل على من سواه. فأما التّعظيم على القيام بالنّبوة والتّبجيل وفرض الطّاعة

١- القرآن الف.

٢- حجة و.

٣- لهم به ب.

٤- بفضل الف و ب.

٥- بفضل الف و ب.

٦- بكرامته بحمد عاقبته الف.

فذلك^(١) يستحقّ بعلمه الذي ذكرناه، وهذا مذهب الجمهور^(٢) من أهل الإمامة^(٣) وجميع فقهاءنا وأهل النقل منها، وإنما خالف فيه أصحاب التناسخ المعتزّين إلى الإمامية وغيرهم، ووافقهم على ذلك من متكلمي الإمامية بنونوبخت ومن اتّبعهم بأسره من المنتمين إلى الكلام وجمهور المعتزلة على القول بالفضل^(٤) فيها وأصحاب الحديث بأسرهم على مثل هذا^(٥) المقال.

٣٦- القول في الإمامة، أهي تفضّل^(٦) من الله - عزّ وجلّ - أم استحقاق؟

واقول: إنّ تكليف الإمامة في معنى التفضّل به على الإمام كالنبوة على ما قدّمت من المقال والتّعظيم المفترض^(٧) له والتّبجيل والطّاعة مستحقّ بعزّمه على القيام بما كلّفه من الأعمال وعلى أعماله الواقعة منه أيضاً حالاً بعد حال^(٨)، وهذا مذهب الجمهور من الإمامية على ما ذكرت في النبوة^(٩)، وقد خالف فيه منهم من قدّمت ذكره ومعني فيه جمهور المعتزلة وسائر أصحاب الحديث.

١- فبذلك الف.

٢- كلمة الجمهور ساقطة عن الف.

٣- جملة (و جميع فقهاءنا و اهل النقل منها و إنما خالف فيه اصحاب التناسخ المعتزّين الى الامامية) سقطت عن نسخة هـ.

٤- التفضيل الف و د.

٥- كلمة هذا ليسب في الف.

٦- بفضل الف.

٧- المعترى الف المعتزلة هـ.

٨- بعد اجمال الف.

٩- من النبوة د و هـ.

٣٧- القول في عصمة الأئمة - عليهم السلام -

وأقول: إن الأئمة القائمين مقام الأنبياء (ص) في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الأنام^(١) معصومون كعصمة الأنبياء، وإنهم لا يجوز منهم صغيرة إلا ما قدمت ذكر جوازه على الأنبياء، وأنه لا يجوز منهم سهو^(٢) في شيء في الدين ولا ينسون شيئاً من الأحكام، وعلى هذا^(٣) مذهب سائر الإمامية إلا من شذ منهم وتعلق بظاهر روايات لها تأويلات على خلاف ظنه الفاسد من هذا الباب، والمعتزلة بأسرها تخالف في ذلك وتجوز^(٤) من الأئمة وقوع الكبائر والردة عن الإسلام.

٣٨- القول في ولاية^(٥) الأئمة - عليهم السلام - وعصمتهم وارتفاعها،

و هل ولايتهم بالنص أو الاختيار؟

وأقول: إنه ليس بواجب عصمة ولاية الأئمة (ع) و واجب^(٦) علمهم بجميع ما يتولونه وفضلهم فيه على رعاياهم لاستحالة رئاسة المفضول على الفاضل فيما هو رئيس عليه فيه، وليس بواجب في ولايتهم النص على أعيانهم، وجائز أن يجعل الله اختيارهم إلى الأئمة المعصومين (ع)، وهذا

١- الناس ب.

٢- كلمتا (منهم سهو) ليستافي نسخة الف و هـ.

٣- كلمة هذا ليست في الف و ب و هـ.

٤- ويجوزون الف و د و هـ.

٥- ولاية.

٦- والواجب عليهم بجميع ما يتولوه.

مذهب جمهور الإمامية، و بنو نوبخت - رحمهم الله - يوجبون النصّ على أعيان ولاية الأئمة كما يوجبونه في الأئمة - عليهم السلام -.

٣٩- القول في أحكام الأئمة (ع)

واقول: إن للإمام أن يحكم بعلمه كما يحكم بظواهر الشّهادات و متى عرف من المشهود عليه ضدّ ما تضمّنته الشّهادة أبطل بذلك^(١) شهادة من شهد عليه و حكم فيه بما أعلمه الله تعالى، و قد يجوز عندي أن تغيب عنه بواطن الأمور فيحكم فيها بالظواهر و إن كانت على خلاف الحقيقة عند الله تعالى، و يجوز أن يدلّه الله تعالى على الفرق بين الصادقين من الشّهود و بين الكاذبين فلا يغيب عنه حقيقة الحال. و الأمور في هذا الباب متعلّقة بالألطف و المصالح التي لا يعلمها على كلّ حال إلا الله - عزّ وجلّ -.

ولأهل الإمامة في هذه المقالة ثلاثة أقوال:

فمنهم من يزعم أن أحكام الأئمة (ع) على الظواهر دون ما يعلمونه على كلّ حال.

و منهم من يزعم أن أحكامهم إنّما هي على البواطن دون الظواهر التي يجوز فيها الخلاف.

و منهم من يذهب إلى ما اخترته أنا من المقال و لم أر لبني نوبخت - رحمهم الله - فيه ما اقطع على إضافته إليهم على يقين بغير ارتياب.

٤٠- القول في معرفة الأئمة (ع) بجميع الصناعات وسائر اللغات

واقول: إنه ليس يمتنع ذلك منهم ولا واجب من جهة العقل والقياس و قد جاءت أخبار عمن يجب تصديقه بأن أئمة آل محمد (ص) قد كانوا يعلمون ذلك، فإن ثبت وجب القطع به من جهتها على الثبات. و لى في القطع به منها نظر، والله الموفق للصواب، وعلى قولي هذا جماعة من الإمامية، وقد خالف فيه بنو نوبخت - رحمهم الله - وأوجبوا ذلك عقلاً وقياساً وافقهم فيه المفوضة كافة وسائر الغلاة.

٤١- القول في علم الأئمة (ع) بالضمائر والكائنات وإطلاق القول عليهم

بعلم الغيب و كون ذلك لهم^(١) في الصفات

واقول: إن الأئمة من آل محمد (ص) قد كانوا يعرفون ضمائر بعض العباد و يعرفون ما يكون قبل كونه، وليس ذلك بواجب في صفاتهم ولا شرطاً في إمامتهم، وإنما أكرمهم الله تعالى به وأعلمهم إياه للطف في طاعتهم و التمسك بإمامتهم، وليس ذلك بواجب عقلاً ولكنه وجب لهم من جهة السماع. فأمّا إطلاق القول عليهم بأنهم يعلمون الغيب فهو منكر بين الفساد، لأن الوصف بذلك إنما يستحقه من علم الأشياء بنفسه لا بعلم مستفاد، وهذا لا يكون إلا الله - عز وجل -، وعلى قولي هذا جماعة أهل الإمامة إلا من شذ عنهم من المفوضة و من انتمى إليهم من الغلاة.

١- في الصفات لهم الف.

٤٢- القول في الإيحاء الى الأئمة و ظهور الإعلام عليهم والمعجزات

واقول: إنَّ العقل^(١) لا يمنع من نزول الوحي إليهم و ان كانوا أئمة غير أنبياء، فقد أوحى الله - عزَّ وجلَّ - إلى أم موسى: «أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتُ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ» فعرفت صحَّة ذلك بالوحي و عملت عليه و لم تكن نبياً و لارسولا و لإماماً، ولكنَّها كانت من عباد الله الصالحين. وإنَّما منعت من نزول الوحي عليهم و الإيحاء بالأشياء إليهم للإجماع على المنع من ذلك^(٢) و الاتفاق على أنَّه من يزعم أنَّ أحداً بعد نبينا (ص) يوحى إليه فقد أخطأ و كفر، و لحصول العلم بذلك من دين النَّبي (ص)، كما أنَّ العقل لم يمنع من بعثة نبي بعد نبينا (ص) و نسخ شرعه^(٣) كما نسخ ما قبله من شرائع الأنبياء، و إنَّما منع ذلك الإجماع و العلم بأنَّه خلاف دين النَّبي (ص) من جهة اليقين و ما يقارب الاضطرار. و الإمامية جميعاً على ما ذكرت ليس بينها فيه على ما وصفت^(٤) خلاف.

فأمَّا ظهور المعجزات عليهم و الإعلام فإنَّه من الممكن الذي ليس بواجب عقلا و لا ممتنع قياساً، و قد جاءت بكونه منهم - عليهم السَّلام - الأخبار على التَّظاهر و الانتشار فقطعت عليه من جهة السَّمع و صحيح الآثار، و معي في هذا الباب جمهور أهل الإمامة و بنو نوبخت تخالف فيه و تأباه، و كثير من المنتمين

١- انَّ القول الف و ب و هـ.

٢- بذلك الف.

٣- شرعنا الف.

٤- جملة (على ما وصفت) سقطت من نسخة الف.

إلى الإمامية يوجبونه عقلاً كما يوجبونه للأنبياء. والمعتزلة بأسرها على خلافنا جميعاً فيه سوى ابن الاخشيد و من اتبعه يذهبون فيه إلى الجواز، وأصحاب الحديث كافة تجوزوه لكل صالح من أهل التقى والإيمان.

٤٣- القول في ظهور المعجزات على المنصوبين^(١) من الخاصة والسفراء والأبواب^(٢)

واقول: إن ذلك جائز لا يمنع منه عقل ولا سنة ولا كتاب، وهو مذهب جماعة من مشايخ الإمامية وإليه يذهب ابن الاخشيد من المعتزلة وأصحاب الحديث في الصالحين والأبرار. وبنو نبخت من الإمامية يمنعون ذلك و يوافقون المعتزلة في الخلاف علينا فيه، ويجامعهم على ذلك الزيدية والخوارج المارقة عن الإسلام.

٤٤- القول في سماع الأئمة (ع) كلام الملائكة الكرام وإن كانوا لا يرون منهم الأشخاص

واقول: بجواز هذا من جهة العقل، وأنه ليس بمتنع^(٣) في الصديقين من الشيعة المعصومين من الضلال، وقد جاءت بصحته و كونه للأئمة (ع)^(٤) و من

١- المعصومين الف و لا يصح بل الصحيح ما في المتن لما مر من عدم العصمة في النواب والسفراء عنده.

٢- الأبرار الف و هـ.

٣- يمتنع الف.

٤- كونه للأنبياء والأئمة ج و كونه للأئمة و من اسميت الف و الصحيح سميت كما في المتن تبعا
لنسخة د.

سُميتُ من شيعتهم الصّالحين الأبرار الأخيار واضحة الحجّة والبرهان، وهو مذهب فقهاء الإمامية وأصحاب الآثار منهم. وقد أباه بنونوبخت وجماعة من أهل الإمامة لا معرفة لهم بالأخبار ولم يمعنوا^(١) النّظر ولا سلّكوا طريق الصّواب.

٤٥- القول في صدق منامات الرّسل والأنبياء والأئمة - عليهم السّلام -

وارتفاع الشّبّهات عنهم والأحلام

واقول: إنّ منامات الرّسل والأنبياء والأئمة - عليهم السّلام - صادقة لا تكذب، وإنّ الله تعالى عصمهم عن الأحلام، وبذلك جاءت الأخبار عنهم (ع) على الظّهور والانتشار، وعلى هذا القول جماعة فقهاء الإمامية وأصحاب النقل منهم، وأمّا متكلّموهم فلا^(٢) أعرف لهم نفيّاً ولا إثباتاً ولا مسألة فيه ولا جواباً. والمعتزلة بأسرها تخالفنا فيه.

٤٦- القول في المفاضلة بين الأئمة والأنبياء - عليهم السّلام -

قد قطع قوم من أهل الإمامة بفضل الأئمة (ع) من آل محمّد (ص) على سائر من تقدّم من الرّسل والأنبياء سوى نبينا محمّد (ص)، وأوجب فريق منهم لهم الفضل على جميع الأنبياء سوى أولي العزم منهم - عليهم السّلام - وأبى القولين^(٣) فريق منهم آخر وقطعوا بفضل الأنبياء كلّهم على سائر الأئمة (ع)، و

١- لم ينعموا ب لم يعطو د.

٢- لم اعرف منهم.

٣- والى القولين الف.

هذا باب ليس للعقول في إيجابه والمنع منه مجال ولا على أحد الأقوال فيه أجماع، وقد جاءت آثار عن النبي (ص) في أمير المؤمنين - عليه السلام - وذريته من الأئمة، والأخبار عن الأئمة الصادقين أيضاً من بعد، وفي القرآن مواضع تقوى العزم على ما قاله الفريق الأول في هذا المعنى، وأنا ناظر فيه وبالله اعتصم من الضلال.

٤٧- القول في تكليف الملائكة

واقول: إن الملائكة مكلفون وموعودون ومتوعدون. قال الله تبارك وتعالى: «وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ». واقول، إنهم معصومون بما يوجب لهم العقاب بالنار، وعلى هذا القول جمهور الإمامية وسائر المعتزلة وأكثر المرجئة وجماعة من أصحاب الحديث. وقد أنكر قوم من الإمامية أن تكون الملائكة مكلفين، وزعموا أنهم إلى الأعمال مضطرون وافقهم على ذلك جماعة من أصحاب الحديث.

٤٨- القول في المفاضلة بين الأئمة (ع) والملائكة

أما الرسل من الملائكة والأنبياء - عليهم السلام - فقولني فيهم مع أئمة آل محمد (ص) كقولني في الأنبياء من البشر^(١) والرسل (ع)، وأما باقي الملائكة^(٢) فإنهم وإن بلغوا بالملكية فضلاً فالأئمة من آل محمد (ص) أفضل منهم وأعظم ثواباً عند الله عز وجل بأدلة ليس موضعها هذا الكتاب.

١- ما في المتن منتخب ما في النسخ على تشويشها.

٢- وأما باقي الانبياء فانهم وإن بلغوا بالملكية فضلاً الف وب.

٤٩- القول في احتمال الرّسل و الأنبياء والأئمة الآلام

و أحوالهم بعد الممات

واقول: إنّ رسل الله تعالى من البشر وأنبياءه والأئمة من خلفائه محدثون مصنوعون تلحقهم الآلام، وتحدث لهم اللذات، وتنمي أجسامهم بالأغذية، وتنقص على مرور الزّمان، ويحلّ بهم الموت ويجوز عليهم الفناء، وعلى هذا القول إجماع اهل التّوحيد. وقد خالفنا فيه المنتمون إلى التّفويض وطبقات الغلاة، و أمّا أحوالهم بعد الوفاة فإنّهم ينقلون من تحت التّراب فيسكنون بأجسامهم وأرواحهم جنّة الله تعالى، فيكونون فيها أحياء يتنعمون إلى يوم^(١) الممات، يستبشرون بمن يلحق بهم من صالحى أممهم وشيعتهم، ويلقونه بالكرامات وينتظرون من يرد عليهم من امثال السّابقين من ذوي^(٢) الديانات، وإنّ رسول الله (ص) والأئمة من عترته خاصّة لا يخفى عليهم بعد الوفاة أحوال شيعتهم في دار الدّنيا بإعلام الله تعالى لهم ذلك حالا بعد حال، و يسمعون كلام المناجي لهم في مشاهدتهم المكرّمة العظام بلطفة من لطائف الله تعالى بينهم^(٣) بها من جمهور العباد^(٤)، و تبلغهم المناجاة من بعد^(٥) كما جاءت به الرواية^(٦)، وهذا مذهب فقهاء الإماميّة كافّة و حملة الآثار منهم، ولست أعرف

١- جملة (الى يوم الممات) ليست في نسخة الف.

٢- في الديانات الف و ب و ج.

٣- بينهم.

٤- من جهة جمهور الف و ب و د.

٥- من بعيد ز والصّحيح ما في المتن بضم الباء و سكون العين (بعْد) و ان صح بعيد ايضاً.

٦- به الكافّة.

فيه لتكلمهم من قبل مقالا، وبلغني عن بني نوبخت - رحمهم الله - خلاف فيه، ولقيت جماعة من المقصرين^(١) عن المعرفة بمن ينتمي إلى الإمامة أيضاً بأبونه، وقد قال الله تعالى فيما يدل على الجملة^(٢): «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَنْ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ» وما يتلو هذا من الكلام. وقال في قصة مؤمن آل فرعون: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ».

وقال رسول الله (ص): «من سلم على عند قبري سمعته، ومن سلم علي من بعيد بلغته سلام الله^(٣) عليه ورحمة الله وبركاته». ثم الأخبار في تفصيل ما ذكرناه من الجمل عن أئمة آل محمد (ص) بما وصفناه^(٤) نصاً ولفظاً أكثر، وليس هذا الكتاب موضع ذكرها فكننت أوردها^(٥) على التفصيل والبيان.

٥٠- القول في رؤية المختصرين رسول الله (ص) وأمير المؤمنين (ع)

عند الوفاة

هذا باب قد أجمع عليه أهل الإمامة، وتواتر الخبر به عن الصادقين من

١- المعتزلة ب.

٢- على جملة الف ج د هـ.

٣- بلغته سلامه على ب و ج و هـ و ز.

٤- واردة نصاً الف.

٥- كتب أوردها الف.

الأئمة (ع)، وجاء عن أمير المؤمنين (ع) أنه قال للحارث الهمداني^(١) - رحمه الله -

يا حار همدان من يمت يرني من مؤمن أو منافق قبلا

يعرفني طرفه وأعرفه بعينه واسمه وما فعلا

في أبيات مشهورة، وفيه يقول اسماعيل بن محمد السيد - رحمه الله :-

ويراه المحضور حين تكون الروح بين الالهة والحلقوم

ومتى ما يشاء اخرج للناس فتدمي وجوههم بالكلوم

غير أنني أقول فيه إن معنى رؤية المحتضر لهما - عليهما السلام - هو العلم

بثمرة ولايتهما^(٢)، أو الشك فيهما والعداوة لهما، أو التقصير في حقوقهما على

اليقين بعلامات يجدها في نفسه وأمارات ومشاهدة أحوال ومعاينة مدركات

لا يرتاب معها بما ذكرناه، دون رؤية البصر لأعيانهما ومشاهدة النواظر

لأجسادهما باتصال الشعاع، وقد قال الله - عز وجل :- «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ

خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ»، وإنما أراد - جل شأنه - بالرؤية ههنا

معرفة ثمرة الأعمال على اليقين الذي لا يشوبه ارتياب. وقال سبحانه: «فَمَنْ

كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ». ولقاء الله تعالى هو لقاء جزائه على

الأعمال وعلى هذا القول محققو النظر من الإمامية، وقد خالفهم فيه جماعة

من حشويتهم، وزعموا أن المحتضر يرى نبيه ووليّه ببصره كما يشاهد المرئيات

وأنهما يحضران مكانه ويجاورانه بأجسامهما في المكان.

١- الهمداني أو في معناه ب.

٢- رؤيتهما الف وه.

٥١- القول في رؤية المحتضر الملائكة

والقول عندي في ذلك كالقول في رؤيته لرسول الله وأمير المؤمنين (ع)، و
جائز أن يراهم ببصره بأن يزيد الله تعالى في شعاعه^(١) ما يدرك به أجسامهم
الشفافة الرقيقة، ولا يجوز مثل ذلك في رسول الله (ص) وأمير المؤمنين (ع)
لاختلاف بين أجسامهما وأجسام الملائكة في التركيبات، وهذا مذهب جماعة
من متكلمي الإمامية ومن المعتزلة البلخي وجماعة من أهل بغداد.

٥٢- القول في أحوال المكلفين من رعايا الأئمة (ع) بعد الوفاة

اقول: إنهم أربع طبقات: طبقة يحييهم الله ويسكنهم مع أوليائهم في
الجنان، وطبقة يحيون ويلحقون بأئمتهم في محل الهوان، وطبقة أقف فيهم و
أجوز حياتهم وأجوز كونهم على حال الأموات، وطبقة لا يحيون بعد الموت
حتى النشور والمآب.

فأما الطبقة المنعمة فهم المستبصرون في المعارف المتمحصون للطاعات،
وأما المعذبة^(٢) فهم المعاندون للحق المسرفون في اقتراف السيئات، وأما المشكوك
في حياتهم وبقائهم مع الأموات فهم الفاسقون من أهل المعرفة والصلوة الذين
اقتروا الآثام على التحريم لها للشهوة دون العناد والاستحلال، وسوفوا التوبة
منها فاخترموا دون ذلك فهو لاء جائز من الله - عز وجل اسمه - رفع الموت عنهم
لتعذيبهم في البرزخ على ما اكتسبوه من الأجرام وتطهيرهم بذلك منها قبل

١- في شفافه الف.

٢- المعذبون ز.

الحشر ليردوا القيامة على الأمان^(١) من نار جهنم ويدخلوا بطاعتهم الجنان، و جائز تأخير حياتهم إلى يوم الحساب لعقابهم هناك أو العفو عنهم كما يشاء الله - عز وجل - وأمرهم في هذين القسمين مطوي^(٢) عن العباد.

وأما الطبقة الرابعة فهم المقصرون عن الغاية في المعارف عن غير عناد والمستضعفون من سائر الناس، وهذا القول على الشرح الذي اثبت هو مذهب نقلة الآثار من الإمامية وطريقه السمع وصحيح الأخبار وليس لتكلمهم من قبل فيه مذهب مذكور.

٥٣- القول في نزول الملّكين على أصحاب القبور

و مساء لتهما عن الاعتقاد

واقول: إن ذلك صحيح وعليه إجماع الشيعة وأصحاب الحديث، و تفسير مجمله أن الله تعالى ينزل على من يريد تنعيمه بعد الموت ملكين اسمهما «مبشّر» و «بشير» فيسألان عن ربّه - جلّت عظمته - و عن نبيّه و وليّه فيجيبهما بالحقّ الذي فارق الدنيا على اعتقاده والصّواب، و يكون الغرض في مساء لتهما استخراج العلامة بما يستحقّه من النّعيم فيجدانها^(٣) منه في الجواب. و ينزل - جلّ جلاله - على من يريد تعذيبه في البرزخ ملكين اسمهما «ناكر» و «نكير» فيوكلهما بعذابه، و يكون الغرض من مساء لتهما له استخراج علامة استحقاقه من العذاب بما يظهر من جوابه من التلجلج عن الحقّ أو الخبر عن سوء

١- الايمان الف و ج و د.

٢- منطوج.

٣- فيرداها الف و ب.

الاعتقاد أو إبلاسه وعجزه عن الجواب. وليس ينزل الملكان من أصحاب القبور إلا على من ذكرناه، ولا يتوجه سؤالهما منهم إلا إلى الأحياء بعد الموت لما وصفناه، وهذا هو مذهب حملة الأخبار من الإمامية ولهم فيما سطرت منه آثار وليس لتكلمهم من قبل فيه مقال عرفته فاحكيه على النظام.

٥٤- القول في تنعيم^(١) أصحاب القبور وتعذيبهم، وعلى أي شيء

يكون الثواب لهم والعقاب، ومن أي وجه يصل إليهم ذلك،

وكيف تكون صورهم في تلك الأحوال؟

واقول: إن الله تعالى يجعل لهم أجساماً كأجسامهم في دار الدنيا ينعم مؤمنهم فيها ويعذب كفارهم فيها وفساقهم فيها، دون أجسامهم التي في القبور يشاهدها الناظرون تتفرق وتندرس وتبلى على مرور الأوقات وينالهم ذلك في غير أماكنهم من القبور، وهذا يستمر على مذهبي في النفس ومعنى الإنسان المكلف عندي هو الشيء المحدث القائم بنفسه الخارج عن صفات الجواهر والأعراض، ومعني به روايات عن الصادقين من آل محمد (ص)، ولست أعرف لتكلم من الإمامية قبلي فيه مذهباً فأحكيه، ولأعلم بيني وبين فقهاء الإمامية وأصحاب الحديث فيه اختلافاً.

٥٥- القول في الرجعة

واقول: إن الله - تعالى - يردّ قوماً من الأموات إلى الدنيا في صورهم التي

كانوا عليها فيعزّز منهم فريقاً و يذلّ فريقاً و يدلّ المحقّين من المبطلين و المظلومين منهم من الظالمين، و ذلك عند قيام مهدي آل محمد - عليهم السّلام، و عليه السّلام- (١)

واقول: إنّ الرّاجعين إلى الدّنيا فريقان: أحدهما من علت درجته في الإيمان، و كثرت أعماله الصّالحات، و خرج من الدّنيا على اجتناب الكبائر الموبقات، فيريه الله - عزّوجلّ - دولة الحقّ و يعزّه بها و يعطيه من الدّنيا ما كان يتمناه و الآخر من بلغ الغاية في الفساد (٢) و انتهى في خلاف المحقّين إلى أقصى الغايات و كثر ظلمه (٣) لأولياء الله و اقترافه السيّئات، فينتصر الله - تعالى - لمن تعدّى عليه قبل الممات، و يشفي غيظهم منه بما يحلّه من النقمات، ثمّ يصير الفريقان من بعد ذلك إلى الموت و من بعده إلى النّشور و ما يستحقّونه من دوام الثّواب و العقاب، و قد جاء القرآن (٤) بصحة ذلك و تظاهرت به الأخبار و الإماميّة بأجمعها عليه إلّا شذاذاً منهم تأوّلوا ما ورد فيه بما ذكرناه على وجه يخالف ما وصفناه.

٥٦- القول في الحساب و ولاته و الصّراط و الميزان

واقول: إنّ الحساب هو موافقة العبد على ما أمر به في دار الدّنيا و إنّه يختصّ بأصحاب المعاصي من أهل الإيمان، و أمّا الكفّار فحسابهم جزاؤهم

١- في نسخة ب زاد كلمة (كثيراً) بعد عليه السّلام.

٢- العنادب.

٣- كلمة (ظلمه) سقطت من نسخة ب.

٤- كلمة (القرآن) سقطت من الف و ب.

بالاستحقاق والمؤمنون الصالحون يوفون أجورهم بغير حساب.

واقول: إن المتولى لحساب من ذكرت رسول الله (ص) وأمير المؤمنين (ع) والأئمة من ذريتهما - عليهم السلام - بأمر الله - تعالى - لهم بذلك وجعله إليهم تكرمة لهم وإجلالا لمقاماتهم وتعظيماً على سائر العباد، وبذلك جاءت الأخبار المستفيضة عن الصادقين (ع) عن الله تعالى، وقد قال الله - عز وجل -: «وَقُلْ اَعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ» يعني الأئمة (ع) على ما جاء في التفسير الذي لا شك في صحته ولا رتاب.

واقول: إن الصراط جسر بين الجنة والنار تثبت عليه أقدام المؤمنين وتزل عنه أقدام الكفار إلى النار، وبذلك جاءت أيضاً الأخبار. وأما الميزان فهو التعديل بين الأعمال والمستحق عليها، والمعدلون في الحكم إذ ذاك هم ولادة الحساب من أئمة آل محمد (ص)، وعلى هذا القول إجماع نقلة الحديث من أهل الإمامة، وأما متكلموهم^(١) من قبل فلم أسمع لهم في شيء منه كلاماً.

٥٧- القول في الشفاعة

واقول: إن رسول الله (ص) يشفع يوم القيامة في مذبني أمته من الشيعة خاصة فيشفعه الله - عز وجل - ويشفع أمير المؤمنين (ع) في عصاه شيعته فيشفعه الله - عز وجل - وتشفع الأئمة (ع) في مثل ما ذكرناه من شيعتهم فيشفعهم ويشفع المؤمن البر لصديقه المؤمن المذنب فتنتفعه شفاعته ويشفعه الله، وعلى هذا القول إجماع الإمامية إلا من شذ منهم، وقد نطق به القرآن وتظاهرت به

الأخبار، قال الله تعالى في الكفار عند إخباره عن حسراتهم على الفاتئ لهم بما حصل لأهل الايمان: «فَمَا لَنَا مِنْ شَافِعِينَ، وَلا صَدِيقٍ حَمِيمٍ». وقال رسول الله (ص): «إِنِّي أَشْفَعُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ فَاشْفَعْ فَيُشْفَعُ عَلَيَّ (ع) فَيُشْفَعُ، وَإِنْ أَدْنَى الْمُؤْمِنِينَ شَفَاعَةُ يَشْفَعُ فِي أَرْبَعِينَ مِنْ إِخْوَانِهِ».

٥٨- القول في البداء والمشية

واقول: في معنى البداء ما يقول المسلمون بأجمعهم في النسخ وأمثاله من الإفقار بعد الإغناء، والإمراض بعد الإعفاء، والإماتة بعد الإحياء، وما يذهب إليه أهل العدل خاصة من الزيادة في الآجال والارزاق والنقصان منها بالأعمال. فأمّا إطلاق لفظ البداء فإنما صرت إليه بالسمع الوارد عن الوسائط بين العباد وبين الله - عز وجل -، ولو لم يرد به سمع اعلم صحته ما استجزت إطلاقه كما أنه لو لم يرد على سمع بأن الله تعالى يغضب ويرضى ويحب ويحبب لما أطلقت ذلك عليه - سبحانه -، ولكنه لما جاء السمع به صرت إليه على المعاني التي لا تأبأها العقول، وليس بيني وبين كافة المسلمين في هذا الباب خلاف، وإنما خالف من خالفهم في اللفظ دون ما سواه، وقد أوضحت عن علتي في إطلاقه بما يقصر معه الكلام، وهذا مذهب الإمامية بأسرها وكل من فارقتها في المذهب ينكره على ما وصفت من الاسم دون المعنى ولا يرضاه.

٥٩- القول في تأليف القرآن وما ذكر قوم من الزيادة فيه والنقصان

اقول: إن الأخبار قد جاءت مستفيضة عن أئمة الهدى من آل محمد (ص)، باختلاف القرآن وما أحدثه بعض الظالمين فيه من الحذف

والنقصان، فأما القول في التأليف فالموجود يقضي فيه بتقديم المتأخر وتأخير المتقدم ومن عرف الناسخ والمنسوخ والمكي والمدني لم يرتب^(١) بما ذكرناه.

وأما النقصان فإن العقول لا تحيله ولا تمنع من وقوعه، وقد امتحنت مقالة من ادّعه، وكلمت عليه المعتزلة وغيرهم طويلاً فلم اظفر منهم بحجة اعتمدها في فسادها. وقد قال جماعة من أهل الإمامة إنه لم ينقص من كلمة ولا من آية ولا من سورة ولكن حذف ما كان مثبتاً في مصحف أمير المؤمنين (ع) من تأويله وتفسير معانيه على حقيقة تنزيله وذلك كان ثابتاً منزلاً وإن لم يكن من جملة كلام الله تعالى الذي هو القرآن المعجز، وقد يسمّى تأويل القرآن قرآناً قال الله تعالى: «وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً» فسمّى تأويل القرآن قرآناً، وهذا ما ليس فيه بين أهل التفسير اختلاف.

وعندي أن هذا القول أشبه من مقال من ادّعى نقصان كلم من نفس القرآن على الحقيقة دون التأويل، وإليه أميل والله أسأل توفيقه للصواب.

وأما الزيادة فيه فمقطوع على فسادها من وجه ويجوز صحتها من وجه، فالوجه الذي أقطع على فسادها أن يمكن لأحد من الخلق زيادة مقدار سورة فيه على حدّ يلتبس به عند أحد من الفصحاء، وأما الوجه المجوّز فهو أن يزداد فيه الكلمة والكلمتان والحرف والحرفان وما أشبه ذلك بما لا يبلغ حدّ الإعجاز، و يكون ملتبساً عند أكثر الفصحاء بكلم القرآن، غير أنّه لا بدّ متى وقع ذلك من أن

١- قوله يرتب بفتح الباء وسكون الراء وفتح التاء وسكون الباء مجزوم يرتاب مضارع ارتاب، ويمكن ان يقرء بضَمّ الباء وفتح الراء وكسر التاء المشددة مضارع رتب يرتب ترتيباً، فعلى الاول الباء بمعنى في أي لم يرتب فيما ذكر، وعلى الثاني بمعنى على أي على ما ذكرنا والاول أنسب.

يدلّ الله عليه، ويوضح لعباده عن الحقّ فيه، ولست أقطع على كون ذلك بل أميل إلى عدمه وسلامة القرآن عنه، ومعني بذلك حديث عن الصادق جعفر بن محمد (ع)، وهذا المذهب بخلاف ماسمعه عن بني نوبخت - رحمهم الله - من الزيادة في القرآن والنقصان فيه، وقد ذهب إليه جماعة من متكلمي الإمامية وأهل الفقه منهم والاعتبار.

٦٠- القول في أبواب الوعيد

واقول: في الوعيد ما قد تقدّم حكايته عن جماعة الإمامية، واقول بعد ذلك إنّ من عمل لله عملاً وتقرّب إلى الله بقربة أثابه على ذلك بالنّعيم المقيم في جنّات الخلود، وبنو نوبخت - رحمهم الله - يذهبون إلى أنّ كثيراً من المطيعين لله - سبحانه وتعالى - يثابون على طاعتهم في دار الدنيا وليس لهم في الآخرة من نصيب، ومعني على ما ذهبت إليه أكثر المرجئة وجماعة من الإمامية.

٦١- القول في تحابط الأعمال

واقول: إنه^(١) لا تحابط بين المعاصي والطّاعات ولا الثّواب ولا العقاب وهو مذهب جماعة من الإمامية والمرجئة، وبنو نوبخت يذهبون إلى التّحابط فيما ذكرناه ويوافقون في ذلك أهل الاعتزال.

١- إنّ الانحباط ب.

٦٢- القول في الكفار و هل فيهم من يعرف الله - عز وجلّ -

و تقع^(١) منهم الطاعات؟

واقول: إنه ليس يكفر بالله - عز وجلّ - من هو به عارف و لا يطيعه من هو لنعمته جاحد، و هذا مذهب جمهور الإمامية وأكثر المرجئة، و بنونوبخت - رحمهم الله - يخالفون في هذا الباب، و يزعمون أنّ كثيراً من الكفار بالله تعالى عارفون، ولله تعالى في أفعال كثيرة مطيعون، و أنّهم في الدنيا على ذلك يجازون و يثابون، و معهم على بعض هذا القول المعتزلة و على البعض الآخر جماعة من المرجئة.

٦٣- القول في الموافاة

واقول: إنّ من عرف الله تعالى وقتاً من دهره و آمن به حالا من زمانه فإنّه لا يموت إلّا على الإيمان به، و من مات على الكفر بالله تعالى فإنّه لم يؤمن به وقتاً من الأوقات، و معي بهذا القول أحاديث عن الصادقين (ع) وإليه ذهب كثير من فقهاء الإمامية و نقلة الأخبار، و هو مذهب كثير من المتكلمين في الإرجاء، و بنونوبخت - رحمهم الله - يخالفون فيه و يذهبون في خلافه مذاهب أهل الاعتزال.

٦٤- القول في صفائر الذنوب

واقول: إنه ليس في الذنوب صغيرة في نفسه و إنّما يكون فيها

بالإضافة إلى^(١) غيره، وهو مذهب أكثر أهل الإمامة والإرجاء، وبنو نوبخت - رحمهم الله - يخالفون فيه ويزهبون في خلافه إلى مذهب أهل الوعيد والاعتزال.

٦٥- القول في العموم والخصوص

واقول: إنَّ لأخصَّ الخصوص صورة في اللسان وليس لأخصَّ العموم ولا لأعمَّ صيغة في اللغة، وإنَّما يعرف المراد منه بما^(٢) يقترب إليه من الأمارات، وهذا مذهب جمهور الراجية وكافة متكلمي الإمامية إلا من شذَّ عنها ووافق الرأجية أهل الاعتزال.

٦٦- القول في الأسماء والأحكام

واقول: إنَّ مرتكبي الكبائر من أهل المعرفة والإقرار مؤمنون بإيمانهم بالله وبرسوله وبما جاء من عنده وفاسقون بما معهم من كبائر الآثام، ولا أطلق لهم اسم الفسق ولا اسم الإيمان بل أقيدهما جميعاً في تسميتهم بكل واحد منهما، وامتنع من الوصف لهم بهما من الإطلاق والإطلاق عليهم^(٣) اسم الإسلام بغير تقييد وعلى كل حال، وهذا مذهب الإمامية إلا بني نوبخت فإنَّهم خالفوا فيه وأطلقوا للفساق اسم الإيمان.

١- كلمة (إلى غيره) ساقطة عن الف.

٢- تمَّاب.

٣- اليهم د.

٦٧- القول في التوبة

واقول: في التوبة بما قدمت ذكره عن جماعة الإمامية، ومن بعد ذلك أنها مقبولة من كل عاص ما لم يئأس من الحياة، قال الله - عز وجل -: «وَلَيْسَتْ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ، وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ» وقوله سبحانه: «حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ». ولست أعلم بين أهل العلم كافة في هذا الباب اختلافاً.

٦٨- القول في حقيقة التوبة

اقول: إن حقيقة التوبة هو الندم على ما فات على وجه التوبة إلى الله - عز وجل -، وشرطها هو العزم على ترك المعاودة إلى مثل ذلك الذنب في جميع حياته^(١)، فمن لم يجمع في توبته من ذنبه ما ذكرناه فليس بتائب، وإن ترك فعل أمثال ما سلف منه من معاصي الله - عز وجل -، وهذا مذهب جمهور أهل العدل ولست أعرف فيه لتكلمي الإمامية شيئاً أحكيه^(٢)، وعبد السلام الجبائي ومن أتبعه يخالفون فيه.

١- صفاته الف و ب و ج و هـ.

٢- ما أحكيه الف.

٦٩- القول في التوبة من القبيح مع الإقامة على مثله في القبح

اقول: إنَّ التَّوبَةَ مِنْ ذَلِكَ تَصَحَّ وَإِنْ اعْتَقَدَ التَّائِبُ قُبْحَ مَا يَقِيمُ عَلَيْهِ إِذَا اخْتَلَفَتِ الدَّوَاعِي فِي الْمَتْرُوكِ وَالْمَعْزُومِ^(١) عَلَيْهِ، فَأَمَّا إِذَا اتَّفَقَتِ الدَّوَاعِي فِيهِ فَلَا تَصَحُّ التَّوبَةُ مِنْهُ، وَهَذَا مَذْهَبُ جَمِيعِ أَهْلِ التَّوْحِيدِ سِوَى أَبِي هَاشِمٍ الْجَبَّائِي فَإِنَّهُ زَعَمَ أَنَّ التَّوبَةَ لَا تَصَحُّ مِنْ قُبْحٍ مَعَ الْإِقَامَةِ عَلَى مَا يَعْتَقِدُ قُبْحَهُ وَإِنْ كَانَ حَسَنًا فَضْلًا عَنْ أَنْ يَكُونَ قُبْحًا.

٧٠- القول في التوبة من مظالم العباد

اقول: إنَّ مِنْ شَرْطِ التَّوبَةِ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ مِنْ مَظَالِمِ الْعِبَادِ الْخُرُوجَ إِلَى الْمَظْلُومِينَ مِنْ حَقِّقِهِمْ بِأَدَائِهَا إِلَيْهِمْ أَوْ بِاسْتِحْلَالِهِمْ مِنْهَا عَلَى طَيِّبَةِ النَّفْسِ بِذَلِكَ وَالِاخْتِيَارِ^(٢) لَهُ، فَمَنْ عَدِمَ مِنْهُمْ صَاحِبَ الْمَظْلَمَةِ وَفَقَدَهُ خَرَجَ إِلَى أَوْلِيَائِهِ مِنْ ظِلَامَتِهِ أَوْ اسْتَحْلَلَهُمْ مِنْهَا عَلَى مَا ذَكَرْنَاهُ، وَمَنْ عَدِمَ الْأَوْلِيَاءَ حَقَّقَ^(٣) الْعِزْمَ عَلَى الْخُرُوجِ إِلَيْهِمْ مَتَى وَجَدَهُمْ وَاسْتَفْرَغَ الْوُسْعَ فِي ذَلِكَ بِالطَّلَبِ فِي حَيَاتِهِ وَالْوَصِيَّةِ لَهُ بَعْدَ وَفَاتِهِ، وَمَنْ جَهِلَ أَعْيَانَ الْمَظْلُومِينَ أَوْ مَوَاضِعَهُمْ^(٤) حَقَّقَ الْعِزْمَ وَالنِّيَّةَ فِي الْخُرُوجِ مِنَ الظَّلَامَةِ إِلَيْهِمْ مَتَى عَرَفَهُمْ وَجَهْدَ وَأَجْهَدَ نَفْسَهُ فِي التَّمَسُّكِ بِهِمْ، فَإِذَا خَافَ فَوْتَ ذَلِكَ بِحَضُورِ أَجَلِهِ وَصَّى بِهِ عَلَى مَا قَدَّمَاهُ، وَمَنْ لَمْ يَجِدْ طَوْلًا لِرَدِّ

١- والمعدوم الف و ب و هـ.

٢- ولا الاجبار الف.

٣- حقق العدم الف و ب.

٤- او بواسطة منعهم ج.

المظالم سأل الناس الصلّة له والمعونة على ما يمكنه من ردّها أو أجر نفسه إن نفعه ذلك و كان طريقاً إلى استفادة ما يخرج به من المظالم إلى اهلها.

والجملة في هذا الباب أنّه يجب على الظّالمين استفراغ الجهد مع التّوبة في الخروج من مظالم العباد، فإنّه إذا علم الله ذلك منهم قبل توبتهم وعوّض المظلومين عنهم إذا عجز التّائبون عن ردّ ظلاماتهم، وإن قصر التّائبون من الظلم فيما ذكرناه كان أمرهم إلى الله - عزّ وجلّ - فإن شاء عاقبهم وإن شاء تفضّل عليهم بالعفو والغفران، وعلى هذا إجماع أهل الصلوة من المتكلمين والفقهاء.

٧١- القول في التّوبة من قتل المؤمن^(١)

اقول: من قتل مؤمناً على وجه التّحريم لدمه دون الاستحلال ثمّ أراد التّوبة ممّا فعله فعليه أن يسلم نفسه إلى أولياء المقتول، فإن شاؤا استقادوا منه وإن شاؤا ألزموه الدّية وإن شاؤا عفوا عنه، وإن لم يفعل ذلك لم^(٢) تقبل توبته وإن فعله كانت توبته مقبولة وسقط عنه بها عقاب ما حناه. وبهذا نطق القرآن و عليه انعقد الإجماع، وإنّما خالف فيه شذاذ من الحشويّة والعوام. فأما القول فيمن استحلّ دماء المؤمنين وقتل منهم مؤمناً على الاستحلال فإنّ العقل لا يمنع من توبته وقبول التّوبة منه، لكنّ السّمع ورد عن الصّادقين من أئمة الهدى (ع) أنّه من فعل ذلك لم يوفّق للتّوبة أبداً ولم يتب على الوجه الذي يسقط عنه العقاب به مختاراً لذلك غير مجبر ولا مضطر كما ورد الخبر عنهم (ع): «إنّ ولد

١- المؤمن ج وفيه قتل النفس.

٢- ذلك تقبل ب و هـ.

الزنا لا ينجب ولا يختار عند بلوغه الإيمان على الحقيقة وإن أظهره على كل حال، وإنما يظهره على الشك فيه أو النفاق دون الاعتقاد له على الإيقان^(١)، و كما ورد الخبر عن الله - عز وجل - في جماعة من خلقه أن مآلهم إلى النار وأنهم لا يؤمنون به أبداً ولا يتركون الكفر به والطغيان، وعلى هذا القول إجماع الفقهاء من أهل الإمامة ورواة الحديث منهم والآثار ولم أجد لمتكلميهم فيه مقالاً أحكيه في جملة الأقوال.

٧٢- باب القول في بيان العلم بالغائبات وما يجري مجراها من الأمور

المستنبطات، وهل يصح أن يكون اضطراراً أم جميعه من جهة الاكتساب؟ وأقول: إن العلم بالله - عز وجل - وأنبيائه (ع) وبصحّة دينه الذي ارتضاه و كل شيء لا يدرك حقيقته بالحواس ولا يكون المعرفة به قائمة في البداية وإنما يحصل بضرب من القياس لا يصح أن يكون من جهة الاضطرار، ولا يحصل على الأحوال كلها إلا من جهة الاكتساب^(٢) كما لا يصح وقوع العلم بما طريقه الحواس من جهة القياس ولا يحصل العلم في حال من الأحوال بما^(٣) في البداية من جهة القياس. وهذا قد تقدّم و زدنا فيه شرحاً هيئنا للبيان، وإليه يذهب جماعة البغداديين ويخالف فيه البصريون من المعتزلة والمشبّهة وأهل القدر والارجاء.

١- الانقياد والوفاء.

٢- الاختيار.

٣- بها.

٧٣- القول في العلم بصحة الأخبار و هل يكون فيه ^(١) اضطرار

أم جميعه اكتساب؟

واقول: إن العلم بصحة جميع الأخبار طريقه الاستدلال و هو حاصل من جهة الاكتساب، و لا يصح وقوع شيء منه بالاضطرار، و القول فيه كالقول في جملة الغائبات. وإلى هذا القول يذهب جمهور البغداديين و يخالف فيه البصريون و المشبهة و أهل الإخبار ^(٢).

٧٤- القول في حدّ التواتر من الأخبار

واقول: إن التواتر المقطوع بصحته في الأخبار هو نقل الجماعة التي يستحيل في العادة أن تتواطأ على افتعال خبر فينطوى ذلك و لا يظهر على البيان، و هذا أمر يرجع إلى أحوال الناس و اختلاف دواعيهم و أسبابهم، و العلم بذلك راجع إلى المشاهدة ^(٣) و الوجود، و ليس يتصور للغائب ^(٤) عن ذلك بالعبارة و الكلام. و هذا مذهب أصحاب التواتر من البغداديين و يخالف فيه البصريون و يحدّونه بما أوجب علماً على الاضطرار.

١- منه ب.

٢- الاخبار د و هـ.

٣- المشاهدات د.

٤- التعاقب الف التعبير ج.

٧٥- القول فيما يدرك بالحواس، وهل العلم به من فعل الله تعالى

أو فعل العباد؟

واقول: إن العلم بالحواس على ثلاثة أضرب: فضرب هو من فعل الله تعالى، وضرب من فعل الحاس، وضرب من فعل غيره من العباد.

فأما فعل الله تعالى فهو ما حصل للعالم به عن سبب من الله تعالى كعلمه بصوت الرعد ولون البرق^(١) ووجود الحر والبرد وأصوات الرياح وما أشبه ذلك مما يبدو^(٢) للحاس من غير أن يتعمّل^(٣) لإحساسه ويكون بسبب من الله سبحانه ليس للعباد فيه اختيار.

فأما فعل الحاس فهو ما حصل له عقيب فتح بصره أو الإصغاء بأذنه أو التعمّل^(٤) لإحساسه بشيء من حواسه أو بفعله السبب الموجب لإحساس المحسوس وحصول العلم به.

وأما فعل غير الحاس من العباد فهو ما حصل للحاس بسبب من بعض العباد كالصائح بغيره وهو غير متعمّل^(٥) لسماعه أو المولم له فلا يمتنع من العلم بالألم عند إيلامه وما أشبه ذلك. وهذا مذهب جمهور المتكلمين من أهل بغداد ويخالف فيه من سميّناه.

١- كلمة لون البرق غير موجود في الف و ب

٢- يبدوه ذوالحاسة ب يديه الف.

٣- يتعمّد ب و د.

٤- التعمّد ب.

٥- متعمد الف معتمل د.

٧٦- القول في أهل الآخرة، وهل هم مأمورون أو غير مأمورين؟

واقول: إن أهل الآخرة مأمورون^(١) بعقولهم بالسداد، ومحسن لهم ما حسن لهم في دار الدنيا من الرشد، وإن القلوب لا تنقلب عما هي عليه الآن ولا تتغير عن حقيقتها على كل حال. وهذا مذهب متكلمي أهل بغداد ويخالف فيه البصريون ومن ذكرناه.

٧٧- القول في أهل الآخرة، وهل هم مكلفون أو غير مكلفين؟

واقول: إن أهل الآخرة صنفان:

فصنف منهم في الجنة وهم فيها مأمورون بما يؤثرون^(٢) وينحفّ على طباعهم ويميلون إليه ولا يثقل عليهم من شكر المنعم سبحانه وتعظيمه وحمده على تفضله عليهم وإحسانه إليهم وما أشبه ذلك من الأفعال، وليس الأمور لهم بما وصفناه إذا كانت الحال فيه ما ذكرناه تكليفاً لأنّ التكليف إنما هو إلزام ما يثقل على الطباع ويلحق بفعله المشاقّ.

والصنف الآخر في النار وهم من العذاب وكلفه ومشاقّه وآلامه على ما لا يحصى من أصناف التكليف للأعمال، وليس يتعرّون من الأمر والنهي بعقولهم^(٣) حسب ما شرّحناه، وهذا قول الفريق الذي قدّمناه ويخالف فيه من الفرق من سمّيناه وذكرناه.

١- كلمة (مأمورون) سقطت من الف.

٢- يؤمرون الف وب.

٣- بعقولهم الف.

٧٨- القول في أهل الآخرة، وهل هم مختارون لأفعالهم أو مضطرون

أم ملجئون على ما يذهب إليه أهل الخلاف؟

واقول: إن أهل الآخرة مختارون لما يقع منهم من الأفعال وليسوا مضطرين ولا ملجئين وإن كان لا يقع منهم الكفر^(١) والعناد.

واقول: إن الذي يرفع توهم وقوع الفساد منهم وقوع^(٢) دواعيهم إليه لا مذهب إليه من خالف في ذلك من الإلجاء والاضطرار. وهو مذهب متكلمي البغداديين، وكان أبو الهذيل العلاف يذهب إلى أن أهل الآخرة مضطرون إلى الأفعال، والجبائي وابنه يزعمان أنهم ملجئون إلى الأعمال.

٧٩- القول في أهل الآخرة، وهل يقع منهم قبيح من الأفعال؟

اقول: إن أهل الآخرة صنفان:

فصنف من أهل الجنة مستغنون عن فعل القبيح، ولا يقع منهم شيء منه على الوجوه كلها والأسباب، لتوفر دواعيهم إلى محاسن الأفعال وارتفاع دواعي فعل القبيح عنهم على كل حال.

والصنف الآخر من أهل النار قد يقع منهم القبيح على غير العناد، قال الله

١- الكفر والإيمان والعناد الف.

٢- اتفقت النسخ على وجود كلمة وقوع هنا، مع أن المعنى على هذا أن دواعي أهل الآخرة تقع على الفساد، وهذا خلاف الواقع وخلاف مراد المفيد قد فأن مراده قد عدم تحقق دواعيهم إلى الفساد، وعليه فأمّا، أن يحمل على سقوط كلمة (عدم) هنا يعني عدم وقوع الخ أو يكون الوقوع بمعنى الزوال والسقوط كما عن مجمع البحرين نظير قوله تعالى وظنوا أنه واقع بهم.

تعالى: «وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُنْكَذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ، بَلْ بَدَأَهُم مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَانُهَا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» وقال سبحانه: «وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَائُكُمْ الَّذِينَ كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ، ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَنْتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ، أَنْظِرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ»، فأخبر - جل اسمه - عن كذبهم في الآخرة والكذب قبيح بعينه وباطل على كل حال. وهذا المذهب أيضاً مذهب من ذكرناه من متكلمي أهل بغداد و يخالف فيه البصريون من أهل الاعتزال.

٨٠- القول في المقطوع والموصول

واقول: إن كل عمل ذي أجزاء من الفعل أمر الله تعالى بالإتيان به على الكمال وجعله مفترضاً وسنة يستحق به الثواب كالصلوة والصيام والزكاة والحج وأشبه ذلك من الطاعات، ثم علم سبحانه أن العبد يقطعه قبل تمامه مختاراً أو يفسده متعمداً ترك كماله، فإنه لا يقع منه شيء على وجه القربة إليه - جل اسمه -، ومتى ابتداء به لقربة الله تعالى في الحقيقة فلن يقطعه فاعله مختاراً ولن يفسده بترك كماله متعمداً ولا بد أن يصله حتى يأتي به على نظامه مؤثراً لذلك مختاراً. وهذا الباب لاحق بباب الموافاة في معناه. وهو مذهب هشام بن الفوطى من المعتزلة و زرارة بن أعين و محمد بن الطيار و جماعة كثيرة من متكلمي الإمامية، و يخالف فيه جمهور المعتزلة و سائر الزيدية وأكثر أهل التشبيه و طوائف من المرجئة.

٨١- القول في حكم الدار

واقول: إن الحكم في الدار على الأغلب فيها و كل موضع غلب فيه الكفر فهو دار كفر، و كل موضع غلب فيه الإيمان فهو دار إيمان، و كل موضع غلب فيه الإسلام دون الإيمان فهو دار إسلام. قال الله تعالى في وصف الجنة: «وَلَنَعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ». و إن كان فيها أطفال و مجانين، و قال في وصف النار: «سَاءَ رَيْكُم دَارُ الْفَاسِقِينَ». و إن كان فيها ملائكة الله مطيعون فحكم على كلتا الدارين بحكم الأغلب فيها.

وأقول: لما وصفت أن كل صقع من بلاد الإسلام ظهرت فيه الشهادتان^(١) والصلوات الخمس و صيام شهر رمضان و زكاة الأموال و اعتقاد فرض الحج إلى البيت الحرام و لم يظهر فيه القول بإمامة آل محمد - عليهم السلام - أنه دار إسلام لا دار إيمان، و إن كل صقع من بلاد الإسلام كثر أهله أو قل عددهم ظهرت فيه شرائع الإسلام والقول بإمامة آل محمد - عليهم السلام - فهو دار إسلام و دار إيمان. و قد تكون الدار عندي دار كفر ملّة و إن كانت دار إسلام، و لا يصح أن تكون كذلك و هي دار إيمان. و هذا مذهب جماعة من نقلة الأخبار من شيعة آل محمد - عليهم السلام - و على جمل مقدماته و أصوله التي ذكرت جماعة كثيرة من أهل الاعتزال.

١- من هنا الى كلمة القول اعني (الصلوات الخمس و صيام شهر رمضان و زكاة الاموال و اعتقاد فرض الحج الى البيت الحرام و لم يظهر فيه) سقطت من نسخة الف و ب و د و هو الاصح وجوده.

باب (١) القول في اللطيف (٢) من الكلام

٨٢- القول في الجواهر

الجواهر عندي هي الأجزاء التي تتألف منها الأجسام، ولا يجوز على كل واحد في نفسه الانقسام، وعلى هذا القول أهل التوحيد كافة سوى شذاذ من أهل الاعتزال و يخالف فيه الملحدون و من المنتمين إلى الموحدين ابراهيم بن سيارالنظام.

٨٣- القول في الجواهر أهي متجانسة أم بينها (٣) اختلاف؟

واقول: إن الجواهر كلها متجانسة، وإنما تختلف بما يختلف في نفسه من الأعراض، وعلى هذا القول جمهور الموحدين.

١- كلمة باب سقطت من نسخة الف و ب و ج و موجود في د و ساير النسخ و هو الاصح لشروعه في نوع آخر من البحث لا يناسب ما سبق فيحتاج الى تغيير العنوان و أيضاً جملة البسملة موجودة هنا في النسخ و هي دالة على الشروع في نوع آخر من البحث كما لا يخفى.

٢- اللطف الف و ب.

٣- جملة (ام بينها اختلاف و اقول ان الجواهر كلها متجانسة) سقطت من نسخة ب.

٨٤- القول في الجواهر، ألها مساحة في نفسها و أقدار؟

اقول: إنّ الجوهر له قدر في نفسه و حجم من أجله كان له حيّز في الوجود، و به فارق معنى ما خرج عن حقيقته، و على هذا القول أكثر أهل التّوحيد.

٨٥- القول في حيّز الجواهر والأكران

واقول: إنّ كلّ جوهر فله حيّز في الوجود، وإنّّه لا يخلو عن عرض يكون به في بعض المحاذيات أو ما يقدره تقدير ذلك، و هذا العرض يسمّيه بعض المتكلّمين كوناً، و على هذا القول أكثر أهل التّوحيد.

٨٦- القول في الجواهر و ما يلزمها من الأعراض

اقول: إنّ كلّ عرض يصحّ حلوله في الجوهر و يكون الجوهر محتملاً لوجوده، فإنّّه لا يخلو منه أو ممّا يعاقبه من الأعراض، و هذا مذهب أبي القاسم البلخي و أبي علي الجبائي و من قبلهما أكثر المتكلّمين، و خالف فيه عبد السلام بن محمّد الجبائي و أجاز خلوّ الجواهر من الألوان والطّعوم والأراييح و نحو ذلك من الأعراض.

٨٧- القول في بقاء^(١) الجواهر

اقول: إنّ الجواهر ممّا يصحّ عليها البقاء و إنّها توجد أوقاتاً كثيرة و لا تنفنى

من العالم إلا بارتفاع البقاء عنها، وعلى هذه الجملة أكثر الموحدين وإليها يذهب أبو القاسم البلخي ويخالف فيما ذكرناه من سبب فنائها^(١) والجبائي وابنه وبنو بخت من الإمامية ومن سلك سبيلهم في هذا المقام، وابراهيم النظام يخالف الجميع ويزعم أن الله تعالى يجدد الأجسام ويحدثها حالاً فحالاً.

٨٨- القول في الجواهر هل تحتاج إلى مكان؟

اقول: إنه لا حاجة للجواهر إلى الأماكن من حيث كانت جواهر إلا أن تتحرك أو تسكن فلا بدّ لها في الحركة والسكون من المكان وعلى غنائها عن المكان كافة الموحدين، وفي حاجتها إليه عند الحركة والسكون جمهورهم، ويخالف في ذلك الجبائي وابنه عبد السلام.

٨٩- القول في الأجسام

اقول: إن الأجسام هي الجواهر المتألفة طولا وعرضا وعمقا، وأقل ما تتألف منه الأجسام ثمانية أجزاء، اثنان منها أحدهما فوق صاحبه طولا، واثنان يليان هذين الاثنين من جهة اليمين أو الشمال يصير بذلك عرضاً، وأربعة تلقاء هذه الأربعة فيحصل بذلك عمق، وعلى هذا القول جماعة من المتكلمين. وقد زعم قوم أن الجسم يتألف من ستة أجزاء، وقال آخرون إنه يتألف من أربعة أجزاء، وذهب قوم إلى أن حقيقة الجسم هو المؤلف وقد يكون ذلك من جزئين، فالأجسام من نوع ما يبقى، وقد ذكرت ذلك في الجواهر المنفردة و

التأليف عندي و ساير الأعراض لا تبقى. وهذا مذهب ابي القاسم البلخي و جماعة قبله من البغداديين، و لم يخالف في بقاء الأجسام أحد من أهل التوحيد سوى النظام فإنه زعم أنها تتجدد حالا بعد حال.

٩٠- القول في الأعراض

اقول: الأعراض هي المعاني المفتقرة في وجودها إلى المحال، و لا يجوز على شيء منها البقاء، و هذا مذهب أكثر البغداديين، و قد خالف فيه البصريون و غيرهم من أهل النحل والآراء.

٩١- القول في قلب الأعراض وإعادتها

اقول: إن ذلك محال لا يصح بدلائل يطول ذكرها، و هو مذهب ابي القاسم و جميع من نفى بقاء الأعراض من الموحدين.

٩٢- القول في المعدوم

واقول: إن المعدوم هو المنفي العين الخارج عن صفة الوجود، و اقول^(١) إنه لا جسم و لا جوهر و لا عرض و لا شيء على الحقيقة، وإن سمّيته بشيء من هذه الأسماء فإنما تسمّيه به مجازاً، و هذا مذهب جماعة من بغدادية المعتزلة و أصحاب المخلوق. و البلخي يزعم أنه شيء و لا يسمّيه بجسم و لا جوهر و لا عرض، و الجبائي وابنه يزعمان أن المعدوم شيء و جوهر و عرض، و الخياط يزعم أنه شيء و عرض و جسم.

١- و لا اقول أنه جسم ب ج هـ.

٩٣- القول في ماهية العالم

واقول: العالم هو السَّماء والأرض وما بينهما وما فيهما من الجواهر والأعراض، ولست اعرف بين أهل التَّوحيد خلافاً في ذلك.

٩٤- القول في الفلك

اقول: إنَّ الفلك هو المحيط بالأرض الدَّائر عليها وفيه الشَّمس والقمر وسائر النُّجوم، والأرض في وسطه بمنزلة النُّقطة في وسط الدَّائرة، وهذا مذهب أبي القاسم البلخي وجماعة كثيرة من أهل التَّوحيد ومذهب أكثر القدماء والمنجمين، وقد خالف فيه جماعة من بصرية المعتزلة وغيرهم من أهل النُّحل.

٩٥- القول في حركة الفلك

اقول: إنَّ المتحرَّك من الفلك من جهة الإمكان ما اختصَّ منه بالمكان ومن جهة الوجوب ما لاقى الهواء وقطع بحركته المكان، وأمَّا ما^(١) يلي صفحته العليا فإنَّها لا متحركة ولا ساكنة لأنَّها في غير مكان، واقول إنَّ المتحرَّك منه إنَّما يتحرَّك حركة دورية كما يتحرَّك الدَّائر على الكرة، وإلى هذا يذهب البلخي وجماعة من الأوائل وكثير من أهل التَّوحيد.

٩٦- القول في الأرض وهيئتها وهل هي متحركة أو ساكنة؟

اقول: إنَّ الأرض على هيئة الكرة في وسط الفلك وهي ساكنة لا تتحرَّك،

١- وأمَّا المكان وهو ما يلي صفحته العليا الف و ب.

وعلة سكونها أنها في المركز، وهو مذهب أبي القاسم وأكثر القدماء والمنجمين، وقد خالف فيه الجبائي وابنه وجماعة غيرهما من أهل الآراء والمذاهب من المقلدو المتكلمين.

٩٧- القول في الخلأ والملا

واقول: إن العالم مملوء من الجواهر^(١) وإنه لا خلأ فيه ولو كان فيه خلأ لما صحَّ فرق بين المجتمع والمتفرق من الجواهر والأجسام، وهو مذهب أبي القاسم خاصة من البغداديين ومذهب أكثر القدماء من المتكلمين ويخالف فيه الجبائي وابنه وجماعة من متكلمي الحشوية وأهل الجبر والتشبيه.

٩٨- القول في المكان

واقول: إن المكان، ما أحاط بالشئ من جميع جهاته وإنه^(٢) لا يصحَّ تحرك الجواهر إلا في الأماكن وهو مذهب أبي القاسم وغيره من البغداديين وجماعة من قدماء المتكلمين، ويخالف فيه الجبائي وابنه وبنو بخت والمنتمون إلى الكلام من أهل الجبر والتشبيه.

٩٩- القول في الوقت والزمان

واقول: إن الوقت هو ما جعله الموقت وقتاً للشئ وليس بحادث

١- الجواهر والأجسام ب.

٢- فلائه.

مخصوص، والزمان اسم يقع على حركات^(١) الفلك فلذلك لم يكن الفلك^(٢) محتاجاً في وجوده إلى وقت ولا زمان وعلى هذا القول ساير الموحدين.

١٠٠- القول في الطباع

واقول: إنَّ الطَّباعَ معانٍ تحلّ الجواهرَ يتهياً^(٣) بها المحلّ للانفعال كالبصر و ما فيه من الطَّبيعة التي بها يتهياً لخلول الحسّ فيه والإدراك، وكالسَّمع والأنف السَّليم واللَّهوات، وكوجوده في النَّار التي تحرق به ومن أجله^(٤) أمكن بها الإحراق، والأمر في ذلك وما أشبهه واضح الظَّهور والبيان.

فصل - واقول: إنَّ ما يتولّد بالطَّبع فإنَّما هو لمسبِّبه بالفعل في المطبوع، وإنَّه لا فعل على الحقيقة لشيء من الطَّباع، وهذا مذهب أبي القاسم الكعبي وهو خلاف مذهب المعتزلة في الطَّباع وخلاف الفلاسفة الملحدين أيضاً فيما ذهبوا إليه من أفعال الطَّباع، وأباه الجبائي وابنه وأهل الحشو وأصحاب المخلوق والإجبار^(٥).

١- حركة ز.

٢- الفعل الف.

٣- بهيئاتها الف و ب و ج.

٤- في نسخة الف و ب و د (ما أمكن) ولا ريب في فساد المعنى لو جعلنا ما نافية فهي إمّا مصدرية او موصولة او زائدة على فرض وجودها.

٥- الاخبار الف و ب.

١٠١- القول في تركب الأجسام من الطبائع

واستحالتها^(١) إلى العناصر والاسطقسات

وقد ذهب كثير من الموحدين إلى أن الأجسام كلها مركبة من الطبائع الأربع وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة، واحتجوا في ذلك بانحلال كل جسم إليها وبما يشاهدونه من استحالتها كاستحالة الماء بخاراً وبخار ماء والموات حيواناً والحيوان مواتاً، وبوجود النارية والمائية والهوائية والترابية في كل جسم، وأنه لا ينفك جسم من الأجسام من ذلك، ولا يعقل على خلافه، ولا ينحل إلا إليه. وهذا ظاهر مكشوف ولست أجد لدفعه حجة اعتمدها ولا أراه^(٢) مفسداً لشيء من التوحيد والعدل والوعد والوعيد أو النبوات أو الشرائع فاطرحه لذلك، بل هو مؤيد للدين مؤكداً لدلة الله تعالى على ربوبيته وحكمته وتوحيده. ومن دان به من رؤساء المتكلمين النظام، وذهب إليه البلخي ومن اتبعه في المقال.

١٠٢- القول في الإرادة وإيجابها

واقول: إن الإرادة التي هي قصد لإيجاد أحد الضدين الخاطرين ببال المرید موجبة لمرادها، وإنه محال وجودها وارتفاع المراد بعدها بلا فصل إلا أن

١- جملات (الى العناصر والاسطقسات وقد ذهب كثير من الموحدين الى ان الاجسام كلها مركبة

من الطبائع الاربع وهي) سقطت من ب.

٢- مسنداً ألف وب ود.

يمنع من ذلك من جهة فعل^(١) غير المريد، وهذا مذهب جعفر بن حرب و جماعة من متكلمي البغداديين و هو مذهب البلخي و على خلافه الجبائي وابنه و البصريين من المعتزلة والحشوية وأهل الإجمار.

١٠٣- القول في التولّد

واقول: إنّ من أفعال القادر ما يقع متولّداً بأسباب يفعلها على الابتداء من غير توليد لها كالضارب لغيره فضربه متولّد عن اعتماداته^(٢) و حركاته وإيلامه للمضرّوب متولّد عن ضربه إياه، و كالرّامي لغرضه وغيره من الأجسام، و كالمعتمد بلسانه في لهواته فيولّد بذلك أصواتاً و كلاماً و ما أشبه ذلك. فالمبتدأ من الأحوال لا يكون متولّداً. و المسبّب عن المبتدأ نحو ما ذكرناه يكون متولّداً عن فعل صاحب السبّب. و هذا مذهب أهل العدل كافّة سوى النّظام و من وافقه في نفي التولّد من أهل القدر والإجمار.

١٠٤- القول في الفرق بين الموجب والمتولّد

واقول: إنّ كلّ متولّد فهو موجب و ليس كلّ موجب فهو متولّد، والفرق بينهما أنّ الموجب الذي ليس بمتولّد هو ما ولى الإرادة بلا فصل بينهما من فعل المريد، والموجب المتولّد هو ما ولى الذي يلي الإرادة من الأفعال، و هذا مذهب

١- العبارة هنا مشوشة في النسخ الصحيح ما في المتن او احدى العبارتين الاولى (الآن يمنع من ذلك فعل غير المريد) الثانية (الآن يمنع من فعل المريد غير المريد).

٢- اعتماد آلة ج.

اختصرته أنا لقولي في المحدث الفعل الذي تسميه الفلاسفة النفس، والأصل فيه مذهب البلخي و من ذهب إلى الجمع بين إيجاب الإرادة والتولد من متكلمي بغداد.

١٠٥- القول في أنواع المولدات والمتولدات من الأفعال

واقول: إن الاعتمادات والحركات والمماسات والمتباينات والنظر والاعتقادات والعلوم واللذات والآلام جميع ذلك يولد أمثاله وخلافه وليس واحداً كما ذكرناه بالتوليد أخص من غيره مما سميناه.

واقول، إن الفاعل قد يولد في غيره علماً بأشياء إذا فعل به أسباب تلك العلوم كالذي يصيح بالسأهي فيفعل به علماً بالصيحة متولداً عن الصيحة به بدلالة أنه لا يصح امتناعه من العلم بذلك مع سماع ما بدهه من الصياح، وكالضارب لغيره المولد بضربه ألماً فيه فإنه يولد فيه علماً بالألم والضرب لاستحالة فقد علمه بالألم في حاله، وقد يولد الإنسان في غيره غماً و سروراً و حزناً و خوفاً بما يورده عليه مما لا يمتنع معه من الغم والمسرة والجزع والخوف، و لا يصح امتناعه منه على كل حال وأشباه ذلك مما يطول بذكره الكلام. وهذا مذهب كثير من بغدادية المعتزلة وإليه ذهب أبو القاسم البلخي وخالف في كثير منه الجبائي وابنه وأنكر جملته النظام والمجبرة.

١- مسند ألف و ب و د.

٢- العبارة هنا مشوشة في النسخ والصحيح ما في المتن أو إحدى العبارتين الأولى (الآن يمنع من ذلك فعل غير المرید) الثانية (الآن يمنع من فعل المرید غير المرید).

٣- اعتماد آلة ج.

١٠٦- القول في أن الأمر بالسبب هل هو أمر بالمسبب أم لا؟

واقول: إن الأمر بالسبب أمر بالمسبب ما لم يمنع^(١) الأمر من المسبب أو يعلم أن صاحب السبب سيمنع من المسبب. فأما الأمر بالمسبب فهو مقتض^(٢) للأمر بالسبب لا محالة بل هو أمر به في المعنى^(٣) وإن لم يكن كذلك في اللفظ، ولست أعرف بين من أثبت التولد في هذا الباب خلافاً.

١٠٧- القول في أفعال الله تعالى وهل فيها متولدات أم لا؟

واقول: إن في كثير من أفعال الله تعالى مسببات، وأمتنع من إطلاق لفظ الوصف عليها بأنها متولدات وإن كانت في المعنى كذلك لأنني أتبع فيما أطلقه في صفات الله تعالى وصفات أفعاله الشرع^(٤) ولا ابتدع. وقد أطلق المسلمون على كثير من أفعال الله تعالى أنها أسباب ومسببات، ولم أجدهم يطلقون عليها لفظ المتولد، ومن أطلقه منهم فلم يتبع فيه حجة في القول، ولا لجأ فيه إلى كتاب ولا سنة ولا إجماع، وهذا مذهب اختص به لما ذكرت من الاستدلال ولدلائل آخر ليس هنا موضع ذكرها.

فأما قولِي في الأسباب فهو مذهب جماعة من البغداديين ومذهب أبي القاسم على قرب و أبي علي، وإنما خالف فيه أبو هاشم بن أبي علي خاصة

١- ما لم يعلم الف.

٢- المقتضى د.

٣- بالمعنى الف و ب.

٤- كلمة الشرع سقطت عن أكثر النسخ والعبارة تصح بدونها ومعها أصح.

من بين أهل العدل. وقد قال الله - عز وجل - «مَا يَشْهَدُ بِصِحَّتِهِ: «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقْلَتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نَخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ». وقال: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا» و آي في القرآن تدل على هذا المعنى كثيرة.

١٠٨- القول في الشهوة

واقول: إنَّ الشهوة عبارة عن معنيين: أحدهما الطبع المختص بالحيوان الداعي له إلى ما يلائمه من جهة^(١) اللذات. والمعنى الآخر ميل الطبع إلى الأعيان على التفصيل من جملة اللذات. فأما الأوّل فهو من فعل الله - سبحانه و تعالى - لامحالة ولا شك فيه و لارتباب، لأن الحيوان لا يملكه و لا له فيه اختيار. و أمّا الثاني فهو من فعل الحيوان بدلائل يطول بشرحها الكلام، و هذا مذهب جمهور البغداديين، والبصريّون بإتّحاد^(٢) الوجود أو الممنوع من وجوده و ذلك محال، و كذلك النهي إذ هو نقيض الأمر و هذا مذهب كافّة أهل العدل إلّا من لا يعبأ به منهم والمجبرة على خلافهم فيه.

١٠٩- القول في البدل

واقول: إنَّ الكفر قد كان يجوز أن يكون في وقت الإيمان بدلا منه، و

١- جملة.

٢- إيجاد.

الإيمان قد كان يجوز أن يكون بدلا من الكفر في وقته، و لا اقول في حال الإيمان إن الكفر يجوز كونه فيه بدلا منه و لا الإيمان يجوز وجوده في حال الكفر بدلا منه، و ذلك أن جواز الشيء هو تصحيحه و صحة إمكانه و ارتفاع استحالته، و الكفر مضاد للإيمان و وجود الضد محيل لجواز وجود ضده كما يحيل وجوده، فإذا قال القائل: «إن الكافر يجوز منه الإيمان الذي هو بدل من الكفر» تضمن ذلك جواز اجتماع الضدين، و إذا قال «قد كان يجوز» بتقدم لفظ «كان» على «يجوز»^(١) لم يتضمن ذلك محالا.

فأما القول بأنه يجوز من الكافر الإيمان في مستقبل^(٢) أوقات الكفر، و يجوز من المؤمن الكفر كذلك و ليس^(٣) بمنكر لارتفاع التصاد و الإحالة، و ليس هذا القول هو الخلاف بيننا و بين المجبرة و إنما خلافهم لنا في الأول و عليه أهل العدل كما أن أهل الإجماع بأسرهم على خلافهم فيه.

١١٠- القول في خلق ما لا عبرة به و لا صلاح فيه

و اقول: إن خلق ما لا عبرة به لأحد من المكلفين و لا صلاح فيه لأحد من المخلوقين عبث لا يجوز على الله تعالى، و هذا مذهب أهل العدل، و قد ذهب إلى خلافه جميع أهل الجبر، و اشتبه على كثير من الناس فيه خلق ما في قعور البحار و قلل الجبال و بواطن الحيوان مما لا يحسه أحد من البشر، فذهب عليهم وجه الانتفاع به و انسده عليهم طريق الاعتبار بمشاهدته فخالفوا أهل الحق فيما

١- الجواز دوز.

٢- المستقبل دوه.

٣- فليس ب.

ذكرناه، وليس الامر في هذا الباب على ما توهموه، وذلك ان البشر وان لم يحسوا كثيراً بما وصفوه فإن الجنّ والملائكة يحسّونه فيعتبرون به وما لا يقع عليه من جميع ذلك حسّ ذي حاسة فهو نفع^(١) لبعض ما يعتبر به^(٢) من الحيوان أو مستحيل^(٣) من طبائع ما لا بدّ من وجوده في ألطف العباد، وليس علينا في صحة هذه القضية أكثر من إقامة الدلالة على أن الله تعالى الغنى الكريم الحكيم لا يخلق شيئاً لنفسه، وإنما خلق ما يخترعه لغيره ولو^(٤) خلا ما خلقه من منفعة غيره مع قيام البرهان على أن صانعه - جلّت عظمته - لا ينتفع به لكان عبثاً لا معنى له، والله يجلّ عن فعل العبث علواً كبيراً.

١١١- القول في الألم واللذة إذا استويا في اللطف والصّلاح

واقول: إنّه لو استوى فعل الألم بالحيوان واللذة له في ألطف المكلفين ومصلحتهم الدنيّة لما جاز من الحكيم سبحانه أن يفعل الألم دون اللذة إذ لا داعي كان يكون إلى فعله حينئذ إلاّ العوض^(٥) عليه، والقديم سبحانه قادر على مثل العوض تفضلاً، وكان الاولى في جوده^(٦) ورأفته أن يفعل اللذة لشرفها على الألم ولا يفعل الألم وقدساوى ما هو أشرف منه في المصلحة. وهذا مذهب

١- يقع الف.

٢- يعتريه الف.

٣- يستحيل.

٤- ويوحده ما خلقه الف.

٥- المعوّض د.

٦- في وجوده الف.

كثير من أهل العدل و قد خالف منهم فيه فريق و المجبرة بأسرهم على خلافه.

١١٢- القول في علم الله تعالى أن العبد يؤمن إن أبقاه بعد كفره،

أو يتوب إن أبقاه عن فسقه، أيجوز أن يخترمه دون ذلك أم لا؟

و اقول: إن ذلك غير جازٍ فيمن لم ينقض توبته و يرجع في كفر بعد تركه، و جازٍ بعد الإمهال فيمن انظر فعاد إلى العصيان، لأنه لو وجب ذلك دائماً أبداً لخرج عن الحكمة إلى العبث و لم يكن^(١) للتكليف أجر، و هذا مذهب أبي القاسم الكعبي و جماعة كثيرة من أصحاب الأصلح، و يخالف فيه البصريون من المعتزلة و مانعوا اللطف منهم و سائر المجبرة.

١١٣- القول في الألم للمصلحة دون العوض

و اقول: إن العوض على الألم لمن يستصلح به غيره مستحق على الله تعالى في العدل و إن كان واجباً في وجوده لمن يجوز أن يفعله به من المؤمنين. فأما ما يستصلح به غير المؤمنين من الآلام فلا بد من التعويض له عليه و إلا كان ظلماً، و لهذا قلت: «إن إيلام الكافر لا يستحق عليه عوضاً لأنه لا يقع إلا عقاباً له و استصلاحاً له في نفسه و إن جاز أن يصلح به غيره». و هذا مذهب من نفى الإحباط من أهل العدل و الإرجاء و على خلافه البغداديون من المعتزلة و البصريون و سائر المجبرة. و قد جمعت فيه بين اصول يختص بى جمعها دون

١- و لو لم يكن للمكلف اجر الف و ب.

من وافقنى في العدل والإرجاء بما كشف لي^(١) النّظر عن صحّته ولم يوحشنى من خالف فيه إذ بالحجّة لي أتمّ أنس ولا وحشة من حقّ والحمد لله.

١١٤- القول في تعويض البهائم و اقتصاص بعضها من بعض

واقول: إنّه واجب في جود الله تعالى و كرمه تعويض البهائم على ما أصابها من الآلام في دار الدّنيا سواء كان ذلك الألم من فعله - جلّ اسمه - أم من فعل غيره لأنّه إنّما خلقها^(٢) لمنفعتها فلو حرّمها العوض على أئمة لكان قد خلقها لمضرّتها، والله يجعل عن خلق شيء لمضرّته وإيلامه لغير نفع يوصله إليه، لأنّ ذلك لا يقع إلّا من سفيه ظالم، والله سبحانه عدل كريم حكيم عالم.

فأمّا الاقتصاص منها فغير جازٍ لأنّها غير مكلفة ولا مأمورة ولا عالمة^(٣) بقبح القبيح، والقصاص ضرب من العقوبة وليس بحكيم^(٤) من عاقب غير مكلف ولا منته^(٥) عن فعل القبيح. ولو جاز الاقتصاص من بعضها لبعض لجاز عقابها على جنایاتها على بعض و لوجب ثوابها على إحسانها إلى ما أحسنت إليه من بعض و ذلك كلّه محال. وهذا مذهب كثير من أهل العدل و قد خالف فيه بعضهم و جماعة ممن سواهم.

١- في النّظر د.

٢- جعلها ب.

٣- علة القبح الف.

٤- بحكم ج نسخه ب ل د.

٥- منهى د و الف و ب.

١١٥- القول في نعيم أهل الجنة أهو تفضل أو ثواب؟

و اقول: إن نعيم أهل الجنة على ضربين: فضرب منه تفضل محض لا يتضمن شيئاً من الثواب، والضرب الآخر تفضل من جهة و ثواب من أخرى. وليس في نعيم أهل الجنة ثواب وليس بتفضل على شيء من الوجوه، فأما التفضل منه المحض فهو ما يتنعم به الأطفال و البهائم، إذ ليس لهؤلاء أعمال كلّفوها، فوجب من الحكمة إثابتهم عليها. و أما الضرب الآخر ^(١) فهو تنعيم المكلفين و إنما كان تفضلاً عليهم لأنهم لو منعوها ما كانوا مظلومين ^(٢)، إذ ما سلف لله تعالى عندهم من نعمه و فضله و إحسانه يوجب ^(٣) عليهم أداء شكره و طاعته و ترك معصيته، فلو لم يشبههم بعد العمل و لا ينعمهم ^(٤) لما كان لهم ظالماً فلذلك كان ثوابه لهم تفضلاً. و أما كونه ثواباً فلأن أعمالهم أوجبت في جود ^(٥) الله تعالى و كرمه تنعمهم و أعقبتهم الثواب و أثمرته لهم فصار ثواباً من هذه الجهة و إن كان تفضلاً من جهة ما ذكرناه، و هذا مذهب كثير من أهل العدل من المعتزلة و الشيعة، و يخالف فيه البصريون من المعتزلة و الجهمية و من اتبعهم من المجبرة.

١- الثاني الف.

٢- مكلفين ج.

٣- فوجب الف.

٤- نعمهم الف و ب و ج و ز.

٥- وجودد.

١١٦- القول في ثواب الدنيا وعقابها وتعجيل المجازاة فيها

و اقول: إن الله تعالى - جلَّ اسمه - يثيب بعض خلقه على طاعتهم في الدنيا ببعض مستحقَّهم من الثواب، ولا يصحَّ أن يوفِّيهم أجورهم فيها لما يجب من إدامة جزاء المطيعين، وقد يعاقب بعض خلقه في الدنيا على معاصيهم فيها ببعض مستحقَّهم على خلافهم له و بجميعة أيضاً، لأنَّه ليس كلَّ معصية له يستحقَّ عليها عذاباً دائماً كما ذكرنا في الطاعات، وقد قال الله تعالى: «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ». وقال: «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً، يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَاراً، وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَيَجْعَلْ لَكُمْ جَنَّاتٍ وَيَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً»، فوعدهم بضروب من الخيرات في الدنيا على الأعمال الصالحات. وقال في بعض من عصاه: «وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى». وقال في آخرين منهم: «لِنُذِيقَهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَى»، «لَهُمْ عَذَابٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَقُّ وَ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِن وَاقٍ». وجاء الخبر مستفيضاً عن النبي (ص) أنه قال: «حُمِيَ يَوْمَ كَفَّارَةِ ذُنُوبِ سَنَةِ»، وقال: «صلة الرَّحْمَنِ مَنَسَاءٌ فِي الْأَجْلِ». وهذا مذهب جماعة من أهل العدل و تفصيله على ما ذكرت في تعجيل بعض الثواب و كلَّ العقاب و بعضه مذهب جمهور الشيعة و كثير من المرجئة.

١١٧- القول في الاختيار للشيء و هل هو إرادة له؟

و اقول: إنَّ الإرادة للشيء هو اختياره، و اختياره هو إرادته و إثاره. و قد

يعبر بهذه اللفظة عن المعنى الذي يكون قصداً لأحد الضدين، ويعبر بها أيضاً عن وقوع الفعل على علم به و غير حمل عليه، ويعبر بلفظ «مختار» عن القادر خاصة و يراد بذلك أنه متمكن من الفعل و ضده دون أن يراد به القصد و العزم. وهذا مذهب جماعة من المعتزلة البغداديين و كثير من الشيعة و يخالف فيه البصريون من المعتزلة و أهل الجبر كافة.

١١٨- القول في الإرادة التي هي تقرب؟

واقول: (١)، إن الإرادة التي هي تقرب كغيرها من الإرادات المتقدمة للأفعال، و ليس يصح مجامعتها للفعل لأنه لا يخرج إلى الوجود إلا و هو تقرب، و محال تعلق الإرادة بالموجود أو الإرادة له بأن يكون تقرباً و قد حصل كذلك، و أما كونها هي تقرباً فلأن مرادها كذلك و حكم الإرادة في الحسن و القبح و القرب و البعد حكم المراد. و هذا مذهب أكثر أهل العدل و البصريون من المعتزلة يخالفونه و كذلك أهل الإجمار.

١١٩- القول في الإرادة هل هي مرادة بنفسها أم بإرادة غيرها

أم ليس يحتاج إلى إرادة؟

واقول: إن الإرادة لا تحتاج إلى إرادة لأنها لو احتاجت إلى ذلك لما خرجت إلى الوجود إلا بخروج ما لا أول له من الإرادات و هذا محال بين الفساد. و ليس يصح أن تراد بنفسها لأن من شأن الإرادة ان يتقدم مرادها فلو وجب أو جاز

١- جملة (واقول ان الارادة) سقطت من نسخة الف.

ان تراد الإرادة بنفسها لوجب أو جاز وجود نفسها قبل نفسها وهذا عين المحال .
 وقد أطلق بعض أهل النظر من أصحابنا ان الإرادة مرادة بنفسها و عنى
 به أفعال الله تعالى الواقعة من جهته و اختراعه و إيجادها لأنها هي نفس إرادته
 و إن لم يكن واقعة منه بإرادة غيرها و لن يصح ذلك فيها، و هذا مجاز و
 استعارة. و القول في التحقيق ما ذكرناه، و هذا مذهب أبي القاسم البلخي و كثير
 من البغداديين قبله و جماعة من الشيعة، و يخالف فيه آخرون منهم و من (١)
 البصريين و المجبرة كافة .

١٢٠- القول في الشهادة

و اقول: إن الشهادة منزلة يستحقها من صبر على نصرته دين الله تعالى
 صبراً قاده إلى سفك دمه و خروج نفسه دون الوهن منه في طاعته تعالى، و هي
 التي يكون صاحبها يوم القيامة من شهداء الله و أمنائه و ممن ارتفع قدره عند الله
 و عظم محلّه حتّى صار صديقاً عند الله مقبول القول لاحقاً بشهادته الحجج من
 شهداء الله حاضراً مقام الشاهدين على امهم من أنبياء الله - صلوات الله عليهم -
 قال الله عز و جل: «وَلَيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ
 الظَّالِمِينَ». و قال: «وَأُولَئِكَ هُمُ الصَّدِيقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ». فالرغبة إلى الله
 تعالى في الشهادة إنما هي رغبة إليه في التوفيق للصبر المؤدى إلى ما ذكرناه، و

١- عدم ذكر البصريين او جماعة منهم قبلاً يناسب ان يكونوا جميعهم من المخالفين، و عليه تكون
 كلمة من زائدة، و يمكن كون من غير زائدة، و عليه يكون عطفاً على منهم، يعني و يخالف
 فيه جماعة آخرون من البغداديين و جماعة من البصريين .

ليست رغبة^(١) في فعل الكافرين من القتل بالمؤمنين لأن ذلك فسق و ضلال، والله تعالى يجعل عن ترغيب عباده في أفعال الكافرين من القتل وأعمال^(٢) الظالمين.

وإنما يطلق لفظ الرغبة في الشهادة على المتعارف من إطلاق لفظ الرغبة في الثواب، وهو فعل الله تعالى فيمن وجب^(٣) له بأعماله الصالحات، وقد يرغب أيضاً الإنسان إلى الله تعالى في التوفيق لفعل بعض مقدراته، فتعلق^(٤) الرغبة بذكر نفس فعله دون التوفيق كما يقول الحاج: «اللهم ارزقني العود إلى بيتك الحرام» و العود فعله وإنما يسأل التوفيق لذلك والمعونة عليه، ويقول: «اللهم ارزقني الجهاد و ارزقني صوم شهر رمضان» وإنما مراده من ذلك المعونة على الجهاد والصيام، وهذا مذهب أهل العدل كافة وإنما خالف فيه أهل القدر والإجبار.

١٢١- القول في النصر و الخذلان

و أقول: إن النصر من الله تعالى يكون على ضربين: أحدهما إقامة الحجة وإيضاح البرهان على قول الحق، وذلك أوكد الألفاظ في الدعاء إلى اتباع الحق، وهو النصر الحقيقي قال الله تعالى: «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ

١- الرغبة دو هـ.

٢- اعمال الضالين الف عطف على افعال الكافرين.

٣- اوجب الف.

٤- فتتعلق الف.

الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ». وقال - جلَّ اسمه :- «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ». فالغلبة هي هنا بالحجة خاصة وما يكون من الانتصار في العاقبة لوجود كثير^(١) من رسله قد قهرهم الظالمون وسفك دمائهم المبطلون. و الضرب الثاني تثبت نفوس المؤمنين في الحروب وعند لقاء الخصوم وإنزال السكينة عليهم، وتوهمين أمر أعدائهم، وإلقاء الرعب في قلوبهم، وإلزام الخوف والجزع أنفسهم، ومنه الإمداد بالملائكة وغيرهم من الناصرين بما يبعثهم إليه من اللطافة وأسباب توفيقاته على ما اقتضته العقول ودلَّ عليه الكتاب المسطور. و الخذلان أيضاً على ضربين: كل واحد منهما نقيض ضده من النصر و على خلافه في الحكمة. وهذا مذهب أهل العدل كافة من الشيعة والمعتزلة و المرجئة والخوارج والزيدية، والمجبرة بأجمعهم على خلافه لأنهم يزعمون أن النصر هو قوة المنصور والخذلان هو استطاعة العاصي الخذول، وإن كان لهم بعد ذلك فيها تفصيل.

١٢٢- القول في الطبع و الختم

واقول: إنَّ الطَّبع من الله تعالى على القلوب و الختم بمعنى واحد و هو الشهادة عليها بأنَّها لا تعي الذكر مختارة و لا تعتمد على الهدى مؤثرة لذلك غير مضطرة، و ذلك معروف^(٢) في اللسان، ألا ترى إلى قولهم: «ختمت على فلان

١- كثرة الف و ب.

٢- و ذلك معرفة في اللسان الا ترى الى قلوبهم ختمت الف و في بعض النسخ زيادة جملة (قطعت بذلك) هنا و هي زيادة مفسدة للمعنى.

بأنّه لا يفلح» يريدون بذلك قطعت^(١) بذلك شهادة عليه وأخبرت به عنه وإنّ الطّبع على الشّيء إنّما هو علامة للطّابع عليه. وإذا كانت الشّهادة من الله تعالى على الشّيء علامة لعباده جاز أن يسمّى طبعاً وختماً. وهذا مستمرّ على أصول أهل العدل، ومذاهب المجبّرة بخلافه.

١٢٣- القول في الولاية و العداوة

واقول: إنّ ولاية العبد لله بخلاف ولاية الله سبحانه له و عداوته له بخلاف عداوته إياه. فأما ولاية العبد لله - عزّ وجلّ - فهي الانطواء على طاعته والاعتقاد بوجوب شكره وترك معصيته وذلك عندي لا يصحّ إلاّ بعد المعرفة به. وأما ولاية الله تعالى لعبده^(٢) فهو إيجابه لشوابه ورضاه لفعله، وأما^(٣) عداوة العبد لله سبحانه فهي كفره به وجحده لنعمه وإحسانه وارتكاب معاصيه على العناد لأمره والاستخفاف لنتيجه، وليس يكون منه شيء من ذلك إلاّ مع الجهل به. وأما عداوة الله تعالى للعبد فهي إيجاب دوام العقاب له وإسقاط استحقاق الثّواب على شيء من أفعاله والحكم بلعنته والبراءة منه ومن أفعاله.

١- ظاهر العبارة أن المجبّرة تنكر المعنى الذي ذكرنا للطّبع والختم بأنّ الله تعالى يشهد لها بأنّها لا تؤمن أو لا تعي الذّكر ولكن مراد الشيخ أنّهم يخالفوننا في القيد الأخير الذي ذكره وهو قوله (مختارة وقوله مؤثرة لذلك غير مضطّرة) فإنّهم مضافاً إلى اعترافهم بالطّبع والختم في مقام الاخبار يدعون الطّبع والختم التكوينيّين المستلزمين لسلب الاختيار من العبد أيضاً.

٢- بعبدّه ز.

٣- كلمة و أمّا سقطت عن بعض النسخ.

و أقول مع هذا: إنّ الولاية من الله تعالى للمؤمن قد تكون في حال إيمانه و العداوة منه للكافر تكون أيضاً في حال كفره و ضلاله، و هذا مذهب يستقيم على اصول أهل العدل و الإرجاء، و قد ذهب إلى بعضه ^(١) المعتزلة خاصة، و للمجبرة في بعضه ^(٢) وفاق و مجموعه لمن جمع بين القولين بالعدل و مذهب أصحاب الموافاة من الرّاجية. فأما القول بأنّ الله سبحانه قد يعادي من تصحّ موالاته له من بعد و يوالى من يصحّ أن يعاديه فقد سلف قولنا فيه في باب الموافاة.

١٢٤- القول في التّقيّة

و اقول: إنّ التّقيّة جائزة في الدّين عند الخوف على النّفس، و قد تجوز في حال دون حال للخوف على المال و لصروب من الاستصلاح، و اقول إنّها قد تجب أحياناً و تكون فرضاً، و تجوز أحياناً من غير وجوب، و تكون في وقت أفضل من تركها و يكون تركها أفضل و إن كان فاعلها معذوراً و معفوّاً عنه متفضّلاً عليه بترك اللّوم عليها.

فصل ^(٣) - و اقول، إنّها جائزة في الأقوال كلّها عند الضّرورة و ربّما وجبت فيها لضرب من اللّطف و الاستصلاح، و ليس يجوز من الأفعال في قتل المؤمنين و لا فيما يعلم أو يغلب أنّه استفساد في الدّين. و هذا مذهب يخرج عن اصول

١- نقضه الف.

٢- نقضه الف و ب.

٣- كلمة فصل سقطت عن ب و مكانه بياض.

أهل العدل وأهل الإمامة خاصة دون المعتزلة والزيدية والخوارج والعامة المتسمية بأصحاب الحديث.

١٢٥- القول في الاسم والمسمى

واقول: إن الاسم غير المسمى كما تقدم من القول في الصفة وأنها في الحقيقة غير الموصوف وهذا مذهب يشترك فيه الشيعة والمعتزلة جميعاً و يخالفهم في معناه العامة والمجبرة من أهل التشبيه.

١٢٦- القول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

واقول: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه لقيام الحجة على من لا علم لديه إلا بذكره، أو حصول العلم بالمصلحة به، أو غلبة الظن بذلك فأما بسط اليد فيه فهو متعلق بالسلطان وإيجابه على من يندبه له وإذنه فيه، ولن يجوز تغيير^(١) هذا الشرط المذكور. وهذا مذهب متفرع على القول بالعدل والإمامة دون ما عداهما.

١٢٧- القول فيمن قضى فرضاً بآل حرام هل يسقط بذلك عنه أم لا؟

واقول: إن فرائض الله تعالى غير مجزية لمن ارتكب نهيه في حدودها لأنها إنما تكون مؤداة^(٢) بامتثال أمره فيها على الوجه الذي يستحق الثواب

١- بغير ز.

٢- مرادة الف وج ود.

عليها، فإذا خالف المكلف فيها الحدّ وتعدّى الرّسم وأوقع الفعل على الوجه الذي نهى عنه كان عاصياً أثماً وللعقاب واللوم مستحقاً، ومحال أن يكون فرائض الله سبحانه معاصي^(١) له والقرب إليه خلافاً عليه وما يستحقّ به الثّواب هو الذي يجب به العقاب.

فثبت أن فرائض الله - جلّ اسمه - لا تؤدّى إلا بالطّاعات في حدودها، وترك الخلاف عليه في شروطها. فأما ما كان مفعولاً على وجه الطّاعة، سليماً في شروطه وحدوده وأركانه من خلاف الله تعالى فإنّه يكون مجزياً وإن تعلّق بالوجود بأفعال قبيحة لا تؤثر فيما ذكرناه من الحدود للفرض والأركان، وهذا أصل يتميّز بمعرفته ما يجزي من الأعمال ممّا لا يجزي منها من المشتبهات، وهو مذهب جمهور الإمامية وكثير من المعتزلة وجماعة من أصحاب الحديث.

١٢٨- القول في معاونة الظّالمين والأعمال من قبلهم والمتابعة لهم

والاكتساب منهم والانتفاع بأموالهم

واقول: إنّ معاونة الظّالمين على الحقّ وتناول الواجب لهم جايّز ومن أحوال واجب، وأما معونتهم على الظّلم والعدوان فمحظور لا يجوز مع الاختيار. وأما التصرفّ معهم في الأعمال فإنّه لا يجوز إلاّ لمن أذن له إمام الزّمان وعلى ما يشترطه عليه في الفعال، وذلك خاصّ لأهل الإمامة دون من سواهم لأسباب يطول بشرحها الكتاب. وأما المتابعة لهم فلا بأس بها فيما لا يكون ظاهره تضرر^(٢) أهل الإيمان واستعماله على الأغلب في العصيان. وأما الاكتساب

١- معارض الف.

٢- لضرر الف وب وج وه.

منهم فجايز على ما وصفناه و الانتفاع بأموالهم وإن كانت مشوبة حلال^(١) لمن سمّيناه من المؤمنين خاصة دون من عداهم من ساير الأنام. فأما ما في أيديهم من أموال أهل المعرفة على الخصوص إذا كانت معينة محصورة فإنه لا يحل لأحد تناول شيء منها على الاختيار، فإن اضطر إلى ذلك كما يضطر إلى الميتة و الدّم جاز تناوله لإزالة الاضطراب دون الاستكثار منه على ما بيناه. و هذا مذهب مختص بأهل الإمامة خاصة، و لست أعرف لهم فيه موافقاً لأهل الخلاف.

١٢٩- القول في الإجماع

و اقول: إن إجماع الأمة حجة لتضمّنه قول الحجة، و كذلك إجماع الشيعة حجة لمثل ذلك دون الإجماع^(٢). و الأصل في هذا الباب ثبوت الحق من جهته بقول الإمام القائم مقام النبيّ (ص)، فلو قال وحده قولاً لم يوافقه عليه أحد من الأنام لكان كافياً في الحجة و البرهان. و إنّما جعلنا الإجماع حجة به و ذكرناه لاستحالة حصوله إلّا و هو فيه إذ هو أعظم الأمة قدراً و هو المقدم على سائرهما في الخيرات و محاسن^(٣) الأقوال و الأعمال. و هذا مذهب أهل الإمامة خاصة، و يخالفهم فيه المعتزلة و المرجئة و الخوارج و أصحاب الحديث من القدرية و أهل الإجماع.

١- راجع الوسائل ج ٥ الباب الثالث و الرابع من ابواب الانفال ص ٣٧٥ الى ٣٨٦.

٢- الاجتماع ز.

٣- الاحوال و الاقوال و الاعمال الف.

١٣٠- القول في أخبار الأحاد

و أقول: إنه لا يجب العلم و لا العمل بشيء من أخبار الأحاد، و لا يجوز لأحد أن يقطع بخبر الواحد في الدين إلا أن يقترن به ما يدل على صدق راويه على البيان. و هذا مذهب جمهور الشيعة و كثير من المعتزلة و المحكّمة و طائفة من المرجئة و هو خلاف لما عليه متفقهة العامة و أصحاب الرأي.

١٣١- القول في الحكاية و المحكي

و أقول: إن حكاية القرآن قد يطلق عليها اسم القرآن و إن كانت في المعنى غير المحكي على البيان، و كذلك حكاية كل كلام يسمّى به على الإطلاق، فيقال لمن حكى شعر النّابغة: «فلان أنشد شعر النّابغة» و «سمعنا من فلان شعر زهير» كما يقال لمن امثال أمر رسول الله (ص) في الدين و عمل به: «فلان يدين بدين رسول الله (ص)» فيطلقون هذا القول إطلاقاً من دون تقييد و إن كان المعنى فيه مثل ما ذكرناه من الحكاية على التحقيق و هذا مذهب جمهور المعتزلة، و يخالف فيه أهل القدر من المجبرة.

١٣٢- القول في ناسخ القرآن و منسوخه

و أقول: إن في القرآن ناسخاً و منسوخاً كما أن فيه محكماً و متشابهاً بحسب ما علمه الله من مصالح العباد. قال الله - عزّ اسمه -: «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا». و النسخ عندي في القرآن إنما هو نسخ متضمنه من الأحكام و ليس هو رفع أعيان المنزل منه كما ذهب إليه كثير من

أهل الخلاف، ومن المنسوخ^(١) في القرآن قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ» وكانت العدة بالوفاة بحكم هذه الآية حولاً ثم نسخها قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً». واستقر هذا الحكم باستقرار شريعة الإسلام، وكان^(٢) الحكم الأول منسوخاً والآية به ثابتة غير منسوخة وهي قائمة في التلاوة كنسخها بلا اختلاف. وهذا مذهب الشيعة و جماعة من أصحاب الحديث وأكثر المحكّمة والزيدية، ويخالف فيه المعتزلة و جماعة من المجبرة، ويزعمون أن النسخ قد وقع في أعيان الأي كما وقع في الأحكام، وقد خالف الجماعة شذاذ انتموا إلى الاعتزال، وأنكروا نسخ ما في القرآن على كل حال. وحكى عن قوم منهم أنهم نفوا النسخ في شريعة الاسلام على العموم، وأنكروا أن يكون الله نسخ منها شيئاً على جميع الوجوه والأسباب.

١٢٣- القول في نسخ القرآن بالسنة

واقول: إن القرآن ينسخ بعضه بعضاً ولا ينسخ شيئاً منه السنة بل تنسخ السنة به كما تنسخ السنة بمثلها من السنة قال الله عزّ وجلّ: «مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا» وليس يصحّ أن يماثل كتاب الله تعالى غيره، ولا يكون في كلام أحد من خلقه خير منه، ولا معنى لقول أهل الخلاف

١- وهو المنسوخ الف.

٢- وكان حكم الحول منسوخاً ب.

«نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا» في المصلحة، لأنَّ الشَّيْءَ لَا يَكُونُ خَيْرًا مِنْ صَاحِبِهِ بِكَوْنِهِ أَصْلَحَ مِنْهُ لغيره، ولا يطلق ذلك في الشَّرْعِ ولتحقيق اللُّغَةِ ولو كان ذلك كذلك لكان العقاب خيراً من الثَّواب، و إبليس خيراً من الملائكة والأنبياء، وهذا فاسد محال.

و القول بأنَّ السُّنَّةَ لا تنسخ القرآن مذهب أكثر الشيعة و جماعة من المتفقهة و أصحاب الحديث و يخالفه كثير من المتفقهة و المتكلمين.

١٣٤- القول في خلق الجنة و النار

و اقول: إنَّ الجنة و النار في هذا الوقت مخلوقتان، و بذلك جاءت الأخبار و عليه إجماع أهل الشَّرْع و الآثار، و قد خالف في هذا القول المعتزلة و الخوارج و طائفة من الزيدية، فزعم أكثر من سميَّناه أنَّ ما ذكرناه من خلقهما من قسم الجائز دون الواجب، و وقفوا في الوارد به من الآثار و قال من بقى^(١) منهم بإحالة خلقهما.

و اختلفوا في الاعتلال، فقال ابو هاشم بن الجبائي إنَّ ذلك محال لأنَّه لا بدَّ من فناء العالم قبل نشره و فناء بعض الأجسام فناء لسايرها، و قد انعقد الإجماع على أنَّ الله تعالى لا يفنى الجنة و النار، و قال الآخرون و هم المتقدمون لا بي^(٢) هاشم خلقهما في هذا الوقت عبث لا معنى له، و الله تعالى لا يعبث في فعله و لا يقع منه الفساد.

١- نفى منهم د من نفى ذلك منهم هـ.

٢- اللام بمعنى على، يعني المتقدمون على ابي هاشم، لأنَّ رأى ابي هاشم قد ذكره قبلاً. و في نسخة الف و ج و د كابي هاشم، و هذا لا يستقيم لما مرَّ من ذكر رأي ابي هاشم و دليله.

١٣٥- القول في كلام الجوارح و نطقها و شهادتها

و اقول: إنَّ ما تضمَّنه القرآن من ذكر ذلك. إنّما هو على الاستعارة دون الحقيقة، كما قال الله تعالى: «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَ هِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ». و لم يكن منهما نطق على التحقيق. و هذا مذهب ابي القاسم البلخي و جماعة من أهل العدل و يخالف فيه كثير من المعتزلة و ساير المشبهة و المجبرة.

١٣٦- القول في تعذيب الميت ببكاء الحي عليه

و اقول: إنّ هذا جور لا يجوز في عدل الله تعالى و حكمته، و إنّما الخبر فيه أنّ النبيّ (ص) مرّ بيهودى قدماء و أهله يبكون عليه، فقال انّهم يبكون عليه و أنّه ليعذب و لم يقل أنّه معذب من أجل بكائهم عليه. و هذا مذهب أهل العدل كافّة و يخالف فيه أهل القدر و الإجماع.

١٣٧- القول في كلام عيسى - عليه السلام - في المهد

و اقول: إنّ كلام عيسى (ع) كان على كمال عقل و ثبوت تكليف و بعد أداء واجب كان منه و نبوة حصلت له، و ظاهر الذكر دليل على ذلك في قوله تعالى: «قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَ جَعَلَنِي نَبِيًّا»، و هذا مذهب أهل الإمامة بأسرها و جماعة من أهل الشيعة غيرها، و قد ذهب إليه نفر من المعتزلة و كثير من أصحاب الحديث و خالف فيه الخوارج و بعض الزيدية و فرق من المعتزلة.

١٣٨- القول في كلام المجنون و الطفل

و هل يكون فيه كذب أو صدق ام لا؟

و اقول: إنه قد يكون ذلك فيما يتخصّص في اللفظ باسم معيّن إذ هو معنى مخصوص كقول القائل: «ربّ العالمين واحد» و «خالق الخلق بأسرهم اثنان» أو «محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صادق» أو «موسى بن عمران المبعوث على بني إسرائيل كاذب»^(١) و ما أشبه ذلك. فأما المبهم من الأخبار في الألفاظ و المعاني فإنّه لا يحكم عليه بالصدق و الكذب حتّى يعلم القصد من قائله و النية فيه. و هذا مذهب جماعة من أهل العدل منهم ابو القاسم البلخي، و يذهب إليه قوم من الشيعة العدلية و طائفة من المرجئة، و قد خالف فيه بعض المعتزلة و جماعة من الخوارج و أصحاب الحديث.

١٣٩- القول في ماهية الكلام

و اقول: إنّ الكلام هو تقطيع الأصوات و نظامها على وجه يفيد المعاني المعقولات و الأصوات عندي ضرب من الأعراض و ليس يصحّ على الكلام البقاء من حيث يستحيل ذلك على الأعراض كلّها، و لأنّه لو بقي الكلام لم يكن ما تقدّم من حروف الكلمة أولى بالتأخّر و لا المتأخّر أولى بالتقدّم و كان ذلك يؤدّي إلى فساد الكلام و ارتفاع التفاهم به على كلّ حال. و هذا مذهب جماعة من المعتزلة و خالف فيه بعضهم و ساير المشبهة.

١- كاذب العياذ بالله الف.

١٤٠- القول في التوبة من المتولد قبل وجوده أو بعده

و اقول: إنه لا يصلح التوبة من شيء من الأفعال قبل وجودها سواء كانت مباشرة أو متولدة وإن^(١) من فعل سبباً أو جب به مسبباً ثم ندم على فعل السبب قبل وجود المسبب فقد سقط عنه عقابه و عقاب المسبب وإن لم يكن نادماً في الحقيقة على المسبب ليس لأنه مصرّ عليه أو متهاون به لكن^(٢) لأنه لا يصحّ له الندم بما لم يخرج إلى الوجود و التوبة بما لم يفعله بعد، غير أنه متى خرج إلى الوجود و لم يمنعه مانع من ذلك فإن التوبة منه واجبة إذا كان فاعله متمكناً، و هذا مذهب جمهور أصحاب التولد و قد خالفهم فيه نفر من أهله، و زعموا أن التوبة من السبب توبة من المسبب. و قال بعضهم إنه بفعله السبب يكون كالفاعل للمسبب، و لذلك^(٣) يجب عليه التوبة منه، و القولان جميعاً باطلان لأن التوبة من الشيء لا يكون توبة من غيره، و قد ثبت أن السبب غير المسبب و لأن السبب قد يوجد و لا يخرج المسبب إلى الوجود بمانع يمنعه منه.

١٤١- القول في الزيادات في اللطيف

القول في الأجسام

هل تدرك ذواتها أو أعراضها أو هما معاً؟

و اقول: إن الإدراك واقع بذوات الأجسام و اعيان الألوان و الأكوان، و

١- في بعض النسخ او من فعل د.

٢- كلمتا به و لكن ليستا في الف.

٣- و كذلك د و ج.

ذلك لما يحصل للنفس من العلم بوجود الذّاهب في الجهات حسّاً وليس يصحّ على الأعراض الذّهاب في الجهات، كما أنّه قد يدرك الشّيء على ما وصفناه فقد يدرك فيه ما يقبض البصر و يبسطه و يدرك ما يكون في مكانه و يخرج به عنه، و لافرق بين من زعم أنّ الإدراك إنّما هو للألوان و الأكوان دون الجواهر والأجسام، و بين من قلب القضية و زعم أنّ الإدراك إنّما هو للأجسام^(١) دون ذلك، بل قول هذا الفريق أقرب لأنّ كثيراً من العقلاء قد شكّوا في وجود الأعراض ولم يشكّ أحد منهم في وجود الأجسام و إن ادّعى بعضهم أنّها مؤلّفة من أعراض. و هذا مذهب جمهور أهل النّظر، و قد خالف فيه فريق منهم.

١٤٢- القول في الأجسام هل يصحّ أن يتحرّك جميعها بحركة بعضها؟
و اقول: إنّّه لا يصحّ ذلك كما لا يصحّ أن يسودّ جميعها بسواد بعضها و لا يبيضّ و لا يجتمع و لا يتفرّق، و لأنّ المتحرّك هو ما قطع المكانين، و محال أن يكون اللابث قاطعاً. و هذا مذهب جماعة كثيرة من أهل النّظر، و قد خالف فيه كثير أيضاً منهم و هو مذهب ابي القاسم البلخي و غيره من المتقدّمين.

١- من هنا الى كلمة و ان ادّعى يعني جملة (دون ذلك بل قول هذا الفريق اقرب لأنّ كثيراً من العقلاء قد شكّوا في وجود الأعراض و لم يشكّ أحد منهم في وجود الاجسام) سقطت عن نسخة الف و ب و هـ.

١٤٣- القول في الثَّقِيل

هل يصحّ وقوفه^(١) في الهواء الرقيق بغير علاقة ولا عماد؟

واقول: إنّ ذلك محال لا يصحّ ولا يثبت، والقول به مؤدّ إلى اجتماع المصادات، وهذا مذهب أبي القاسم البلخي وجماعة من المعتزلة وأكثر الأوائل، وخالفهم فيه البصريون من المعتزلة، وقد حكى أنّه لم يخالف فيه أحد من المعتزلة إلّا الجبائي وابنه وأتباعهما.

١٤٤- القول في الجزء الواحد

هل يصحّ أن توجد فيه حركتان^(٢) في وقت واحد؟

واقول: إنّ ذلك محال لا يصحّ من قبل أنّ وجود الحركة الواحدة يوجب خروج الجسم من مكانه إلى ما يليه، فلو وجدت فيه حركتان لم ينحل القول في ذلك من أحد وجهين: إمّا أن يقطع بهما^(٣) مكانين في حالة واحدة وذلك محال، أو أن يقطع بإحديهما ولا يكون للأخرى تأثير وذلك أيضاً فاسد محال، ولا معنى لقول من قال إن تأثيرها سرعة قطعه للمكان لأنّ السرعة إنّما تكون في توالي قطع الأماكن دون القطع الواحد للمكان الواحد. وهذا مذهب أبي القاسم وجماعة كثيرة من أهل النظر، وقد خالف فيه فريق من المعتزلة وجماعة من أصحاب الجهالات.

١- وقوفه ز.

٢- حركات الف.

٣- منهما الف وب.

١٤٥- القول في الجسم

هل يصح أن يتحرك بغير دافع؟

و اقول: إنه لو صحّ ذلك بأن توجد فيه الحركة اختراعاً كما يزعم المخالف لصحّ وقوف جبل أبي قبيس^(١) في الهواء بأن يخترع فيه السكون من غير دعامة ولا علاقة، ولو صحّ ذلك لصحّ أن يعتمد الحجر الصلب الثقيل على الزجاج الرقيق وهما بحالهما فلا ينكسر الزجاج وتتخلل النار أجزاء القطن وهما على حالهما فلا تحرقه، وهذا كله تجاهل يؤدي إلى كل محال فاسد، وإلى هذا القول كان يذهب ابو القاسم و جماعة الأوائل و كثير من المعتزلة، وإنما خالف فيه ابو علي الجبائي و ابو هاشم ابنه و من تبعهما.

١٤٦- القول في الحركات

هل يكون بعضها أخف من بعض؟

و اقول: إن ذلك محال لما قدّمت من القول في استحالة وجود الحركتين في جزء واحد في حال واحد، وإنما يصحّ القول في المتحرك بأنه^(٢) أخف من متحرك غيره وأسرع، ولا يستحيل ذلك في الأجسام. وهذا أيضاً مذهب ابي القاسم و أكثر اهل النظر، وقد خالف فيه فريق من الدهرية و غيرهم.

١- جبل الى هذا القول في الهواء الف.

٢- لأنه هـ.

١٤٧- القول في ترك الإنسان ما لم يخطر بباله

و اقول: إن ذلك جايـز كجواز إقدامه على ما لا يخطر بباله، ولو كان لا يصح ترك شيء إلا بعد خطوره بالبال ما جاز فعله إلا بعد ذلك، وليس للفعل تعلّق بالعلم ولا بخطر البال من حيث كان فعلاً. وهذا مذهب جمهور أهل العدل، وقد خالف فيه فريق منهم و جماعة أهل الجبر.

١٤٨- القول في ترك الكون في المكان العاشر

و الإنسان في المكان الأوّل

و اقول: إن ذلك محال باستحالة كونه في العاشر و هو في الأوّل، ولو صحّ أن يترك في الوقت ما لا يصح^(١) فعله فيه لصحّ أن يقدر في الوقت على ما لا يصحّ قدرته على ضده فيه و هذا باطل باجماع أهل العدل، وليس بين جمهور من سمّيناه خلاف فيما ذكرناه و إن خالف فيه شذاذ منهم على ما وصفناه.

١٤٩- القول في العلم و الألم

هل يصحّ حلولهما في الأموات أم لا؟

و اقول: إن ذلك مستحيل غير جايـز، و العلم باستحالته يقرب من بداية العقول، ولو جاز وجود ميّت عالم^(٢) ألم لجاز وجوده قادراً ملتذاً مختاراً، ولو

١- ما يصح الف و ب و هـ.

٢- كلمة عالم سقطت عن الف.

صحّ ذلك لم يوجد فرق بين الحيّ والميّت، ولما استحال وجود متحرّك ساكن وأبيض أسود وحيّ ميّت، وهذا كلّه محال ظاهر الفساد، وعلى هذا المذهب إجماع أهل النّظر على اختلاف مذاهبهم وقد شدّ عن القول به شاذّون نسبوا بشنودهم عنه إلى السّفسطة والتّجاهل.

١٥٠- القول في العلم بالألوان

هل يصحّ خلقه في قلب الأعمى أم لا؟

واقول: إنّ ذلك محال لا يصحّ كما يستحيل خلوّ^(١) العاقل من العلم بالجسم وهو موجود قد اتّصل به شعاع بصره من غير مانع بينهما، وكما أنّه لا يصحّ وجود العلم بالمستنبطات في قلب من لا يمكنه الاستنباط لعدم الدلائل وفقدها، كذلك يستحيل وجود العلم بالألوان لمن قد فقد ما يتوسّط بين العاقل وبين معرفة الألوان من الحواسّ. وهذا مذهب أبي القاسم^(٢) وكثير من أهل التّوحيد، وقد خالفهم فيه جماعة من المعتزلة وسائر أهل التشبيه.

١٥١- القول فيمن نظر وراء العالم أو مدّ يده

واقول: إنّهُ لا يصحّ خروج يد ولا غيرها وراء العالم إذ كان الخارج لا يكون خارجاً إلّا^(٣) بحركة والمتحرّك لا يصحّ تحرّكه إلّا في مكان، وليس وراء العالم

١- خلق الف.

٢- أبي القاسم البلخي الف و ب.

٣- كلمة الأسقطت عن ب.

شيء موجود فيكون مكاناً^(١) أو غير مكان، وإذا لم تصحّ حركة شيء إلى خارج العالم لم تصحّ رؤية ما وراء العالم، لأنّ الرؤية لا تقع إلاّ على شيء موجود تصحّ رؤيته باتّصال الشّعاع به أو محلّه، وليس وراء العالم شيء موجود ولا معلوم فضلاً عن موجود. وهذا مذهب أبي القاسم و سائر أهل النّظر في أحد القسمين وهو الرّؤية، ومذهبه مذهب^(٢) أكثر أهل التّوحيد في الحركة، ويخالفهم فيه نفر يسير.

١٥٢- القول في إبليس

أهو من الجنّ أم من الملائكة؟

واقول: إنّ إبليس من الجنّ خاصّة، وإنّه ليس من الملائكة ولا كان منها، قال الله تعالى: «إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ»، وجاءت الأخبار متواترة^(٣) عن أئمة الهدى من آل محمّد - عليهم السّلام - بذلك، وهو مذهب الإماميّة كلّها. وكثير من المعتزلة وأصحاب الحديث. تمّ كتاب أوائل المقالات والحمد لله ربّ العالمين و صلى الله على محمّد^(٤) وآله الطاهرين.

١- مكان دو هوج.

٢- ومذهب هـ.

٣- المتواترة الف وب.

٤- محمد خاتم النّبیین وآله الطّیّبین الطاهرين الف وب.

هذه الزيادة كان خرجها^(١) و سأل^(٢) الشيخ المفيد ابا عبد الله محمد بن التّعمان - تغمّده الله برحمته - السيّد الشريف الرّضيّ ذو الحسين ابو الحسن محمد^(٣) بن الشريف الأجل الطّاهر الأوحد أبي احمد الموسوي - قدّس الله روحه - ليضاف^(٤) الى «اوائل المقالات»

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

١٥٣- القول في العصمة ماهي؟

اقول: إنّ العصمة في أصل اللّغة هي ما اعتصم به الإنسان من الشّيء كأنّه امتنع به عن الوقوع فيما يكره، وليس هو^(٥) جنساً من أجناس الفعل، ومنه قولهم: «اعتصم فلان بالجبل» إذا امتنع به، ومنه سمّيت «العصم» وهي وُغُول^(٦) الجبال لا متناعها بها.

و العصمة من الله تعالى هي التّوفيق الذي يسلم به الإنسان ممّا يكره إذا

١- كلمة خرجها غير موجودة في الف.

٢- في نسخة د هكذا (سأل الشيخ المفيد قدّس الله روحه عنها السيّد الشريف محمد بن الحسين الرّضيّ الموسوي قدّس سره ليضاف الى اوائل المقالات).

٣- كلمة محمد غير موجودة في هـ.

٤- جملة (ليضاف الى اوائل المقالات) غير موجودة في نسخة ج.

٥- ليست هي.

٦- وقوع الجبل هـ.

أتى بالطاعة، وذلك مثل إعطائنا رجلاً غريقاً حبلاً ليتشبَّث به فيسلم، فهو إذا أمسكه واعتصم به سمِّي ذلك الشيء عصمة له لما تشبَّث و سلم به من الفرق ولو لم يعتصم به لم يسمَّ «عصمة»، وكذلك سبيل اللطف إنَّ الإنسان إذا أطاع سمِّي «توفيقاً» و «عصمة»، وإن لم يطع لم يسمَّ «توفيقاً» و لا «عصمة»، وقد بيَّن الله ذكر هذا المعنى في كتابه بقوله: «فَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً»، و حبلى الله هو دينه، ألا ترى أنَّهم بامتثال أمره يسلمون من الوقوع في عقابه، فصار تمسُّكهم بأمره اعتصاماً، و صار لطف الله لهم في الطاعة عصمة، فجميع المؤمنين من الملائكة و النبيين و الأئمة معصومون لأنهم متمسكون بطاعة الله تعالى .

و هذه جملة من القول في العصمة ما أظنَّ أحداً يخالف في حقيقتها، وإنما الخلاف في حكمها^(١) و كيف تجب و على أي وجه تقع، و قد مضى ذكر ذلك في باب عصمة الأنبياء و عصمة نبينا - عليه و عليهم الصلوة و السلام - و هي في صدر الكتاب، و هذا الباب ينبغي أن يضاف إلى الكلام في الجليل، إن شاء الله تعالى .

١٥٤- القول في أنَّ النبيَّ - صلى الله عليه و آله - بعد أن خصَّه الله

بنبوته كان كاملاً يحسن الكتابة

إنَّ الله تعالى لما جعل نبيّه (ص) جامعاً لخصال الكمال كلّها و خلال المناقب بأسرها لم تنقصه منزلة بتمامها يصحَّ له الكمال و يجتمع فيه الفضل، و الكتابة فضيلة من منحها فضل و من حرّمها نقص، و من الدليل على ذلك أنَّ الله تعالى جعل النبيَّ (ص) حاكماً بين الخلق في جميع ما اختلفوا فيه فلا بدَّ أن

يَعْلَمُه الحُكْم في ذلك، وقد ثبت أن أمور الخلق قد يتعلّق أكثرها بالكتابة فتثبت بها الحقوق وتبرىء بها الذّم وتقوم بها البيّنات وتحفظ بها الديون وتحاط بها الأنساب، وإنّها فضل تشرف المتحلّي به على العاطل منه، وإذا صحّ أن الله - جلّ اسمه - قد جعل نبيّه بحيث وصفناه من الحكم والفضل ثبت أنّه كان عالماً بالكتابة محسنّاً لها.

وشيء آخر وهو أن النّبيّ لو كان لا يحسن الكتابة ولا يعرفها لكان محتاجاً في فهم ما تضمّنته الكتب من العقود وغير ذلك إلى بعض رعيّته، ولو جاز^(١) أن يحوجه الله في بعض ما كلّفه الحكم فيه إلى بعض رعيّته لجاز أن يحوجه في جميع ما كلّفه الحكم فيه إلى سواه وذلك مناف لصفاته ومضادّ لحكمة باعته، فثبت أنّه (ص) كان يحسن الكتابة.

وشيء آخر وهو قول الله سبحانه: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ (٢) كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ»، ومحال أن يعلمهم الكتاب وهو لا يحسنه كما^(٣) يستحيل أن يعلمهم الحكمة وهو لا يعرفها، ولا معنى لقول من قال: «إنّ الكتاب هو القرآن خاصّة» إذ اللفظ عامّ والعموم لا ينصرف عنه إلّا بدليل، لا سيّما على قول المعتزلة وأكثر أصحاب الحديث.

و يدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: «وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَ

١- جملة (و لو جاء ان يحوجه الله في بعض ما كلّفه الحكم فيه الى بعض رعيّته) سقطت عن نسخة ب فصار قوله لجاز الخ جزءً بلا شرط.

٢- من كلمة (و ان كانوا) الى قوله (و هو لا يعرفها) سقطت من نسخة ب.

٣- جملة (كما يستحيل ان يعلمهم الحكمة و هو لا يعرفها) سقطت عن نسخة هـ.

لَا تَخْطُهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَرْتَابَ الْمُبْطُلُونَ»، فنفي عنه إحسان الكتابة وخطه قبل النبوة خاصة فأوجب بذلك إحسانه لها بعد النبوة، ولو لا أن ذلك كذلك لما كان لتخصيصه النفي معنى يعقل^(١)، ولو كان حاله (ص) في فقد العلم بالكتابة بعد النبوة كحال قبلها لوجب إذا أراد نفي ذلك عنه أن ينفيه بلفظ يفيد لا يتضمن^(٢) خلافا فيقول له: «و ما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذ ذاك، ولا في الحال»، أو يقول: «لست تحسن الكتابة ولا تأتي^(٣) بها على كل حال»، كما أنه لما أعدمه قول الشعر ومنعه^(٤) منه نفاه عنه بلفظ يعم الأوقات فقال الله: «وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشَّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ» وإذا كان الأمر على ما بيناه ثبت أنه - صلى الله عليه وآله - كان يحسن الكتابة بعد أن نبأه الله تعالى على ما وصفناه. وهذا مذهب جماعة من الإمامية ويخالف فيه باقيهم وسائر أهل المذاهب والفرق يدفعونه وينكرونه.

١٥٥- و كما يضاف إلى الكلام في اللطيف

القول في إحساس الحواس

و اقول: إنَّ الحسَّ كُلَّهُ بماسَّة^(٥) ما يحسُّ به المحسوس و اتَّصاله به أو بما

١- بفعل الف.

٢- لا ينقض د.

٣- يتأتى منك د.

٤- جملة (منعه منه نفاه عنه بلفظ يعم الأوقات فقال الله و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له)

سقطت عن نسخة هـ.

٥- كله بماسَّة الف و هـ.

يَتَّصِلُ بِهِ أَوْ بِمَا يَنْفَصِلُ عَنْهُ أَوْ بِمَا يَتَّصِلُ بِمَا يَنْفَصِلُ عَنْهُ، وَذَلِكَ كَالْبَصَرِ فَإِنَّ شِعَاعَهُ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَتَّصِلَ بِالْبَصَرِ أَوْ بِمَا يَنْفَصِلُ عَنْهُ أَوْ بِمَا يَتَّصِلُ بِمَا يَنْفَصِلُ عَنْهُ، وَ لَوْ كَانَ يَحْسَبُ بِهِ بَغِيرَ اتِّصَالٍ لَمَا ضَرَّ السَّاتِرُ وَالْحَاجِزُ وَلَا ضَرَّتِ الظُّلْمَةُ وَلَكَانَ وَجُودُ ذَلِكَ وَعَدَمُهُ فِي وَقُوعِ الْعِلْمِ سَوَاءً.

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: أَفَيَتَّصِلُ شِعَاعُ الْبَصَرِ بِالْمَشْتَرِي وَزَحَلَ عَلَى بُعْدِهِمَا؟
قِيلَ لَهُ: لَا وَلَكِنَّهُ يَتَّصِلُ بِالشَّعَاعِ الْمُنْفَصِلِ مِنْهُمَا فَيَصِيرُ كَالشَّيْءِ الْوَاحِدِ لَتَجَانِسُهُمَا وَتَشَاكُلُهُمَا. وَأَمَّا الصَّوْتُ فَإِنَّهُ إِذَا حَدَثَ فِي أَوَّلِ^(١) الْهَوَاءِ الَّذِي يَلِي الْأَجْسَامَ الْمُصْطَكَّةَ وَكَذَا فِيمَا يَلِيهِ مِنَ الْهَوَاءِ مِثْلَهُ ثُمَّ كَذَلِكَ إِلَى أَنْ يَتَوَلَّدَ فِي الْهَوَاءِ الَّذِي يَلِي الصَّمَاخَ فَيَدْرِكُهُ السَّامِعُ.

وَمَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ أَنَّ الْقَصَّارَ يَضْرِبُ بِالثَّوْبِ عَلَى الْحَجَرِ فَيَرَى مِمَّا سَةِ الثَّوْبِ الْحَجَرُ وَيَصِلُ الصَّوْتُ بَعْدَ ذَلِكَ فَهَذَا دَالٌّ عَلَى مَا قُلْنَاهُ مِنْ أَنَّهُ يَتَوَلَّدُ فِي الْهَوَاءِ هَوَاءٌ بَعْدَ هَوَاءٍ إِلَى أَنْ يَتَوَلَّدَ فِي الْهَوَاءِ الَّذِي يَلِي الصَّمَاخَ، وَأَمَّا الرَّائِحَةُ فَإِنَّهُ تَنْفَصِلُ مِنْ جِسْمِ ذِي الرَّائِحَةِ أَجْزَاءً لَطَافًا وَتَتَفَرَّقُ فِي الْهَوَاءِ، فَمَا^(٢) صَارَ مِنْهَا فِي الْخَيْشُومِ الَّذِي يَقْرُبُ مِنْ مَوْضِعِ ذِي الرَّائِحَةِ أَدْرَكَهُ، وَأَمَّا الذَّوْقُ فَإِنَّهُ إِدْرَاكٌ مَا يَنْحَلُّ مِنَ الْجِسْمِ فَيَمَازِجُ رَطُوبَةَ اللِّسَانِ وَاللَّهْوَاتِ، وَلِذَلِكَ لَا يَوْجَدُ طَعْمٌ مَا لَا يَنْحَلُّ مِنْهُ شَيْءٌ كَالْيَوَاقِيتِ وَالزَّجَاجِ وَنَحْوِهَا، وَالطَّعْمُ وَالرَّائِحَةُ لِاخْتِلَافٍ فِي أَنَّهُمَا لَا يَكُونَانِ إِلَّا بِمِثْلَةِ^(٣)، وَاللَّمْسُ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ الطَّلَبُ^(٤)

١- أوائل ب.

٢- مآلف.

٣- بحاسة د.

٤- طلب للشئ يشعر به د.

للشيء ليشعر به و يحسّ و حقيقته الشعر . و هذه جملة على اعتقادها
ابو القاسم البلخي و جمهور أهل العدل و ابو هاشم الجبائي يخالف في مواضع
منها .

١٥٦- القول في الاجتهاد و القياس

اقول: إنّ الاجتهاد و القياس في الحوادث لا يسوған للمجتهد و لا للقائس ،
و إنّ كلّ حادثة ترد فعليتها نصّ من الصادقين - عليهم السّلام - يحكم به فيها
ولا يتعدى إلى غيرها ، بذلك جاءت الأخبار الصحيحة و الآثار الواضحة عنهم
- صلوات الله عليهم - و هذا مذهب الإمامية خاصة ، و يخالف فيه جمهور
المتكلمين و فقهاء الأمصار .

و هذا آخر ^(١) ما تكلم به السيّد الشريف الرضّى - رضي الله عنه و
أرضاه - و صلّى الله على محمّد النّبيّ الأمي و على آله كثيرأ طيباً .

١- و قد بقى فصل آخر استخرجه شيخ الاسلام الزنجاني قده عن كتاب سيّد بن طاوس كما نقله
عن اوائل المقالات .

الحواشي و التعليقات

للعلمة الحجة الشيخ فضل الله
الشهير بشيخ الإسلام الزنجاني
و
الحاج عباسقلي ص. وجدي
(واعظ چرندايي)

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة: سيّدنا الشّريف النّقيب - ٥ / ٣٣.

لم يصّرَح باسم الشّريف الذي صنّف الكتاب له، و المترجّح أنّه هو السيّد الشّريف الرّضّيّ محمّد بن الحسين - قدس سرّه - كما ذكرنا قرائن ذلك في التمهيد الذي صدّرنا به الكتاب. ز .

المقدمة: من ذهب إلى العدل من المعتزلة - ٨ / ٣٣.

القول بالعدل و تنزيه الباري عن فعل الظلم و القبح يشترك فيه الشيعة والمعتزلة و لذلك يطلق العدليّة على كلا هذين الفريقين إلّا أنّ بينهم بعض مخالفات في فروع مسائله تصدّى المصنّف بيانها في مواضعه من هذا الكتاب. ز.

المقدمة: اللطيف من الكلام - ١٠ / ٣٣.

اللطيف من الكلام أبحاث مختلفة حول مسائل لا تدخل تحت المسائل الأصليّة من علم الكلام و إن كانت لها ارتباط و مناسبة بها، و كثير منها ممّا بحث عنه الفلاسفة في كتبهم و مؤلفاتهم و راج البحث عنها في الألسنة بعد ترجمة كتب الفلسفة إلى

العربية، وتعرض لها المتكلمون وعنونوها في ضمن أبحاثهم وأبدوا آراءهم ونظرياتهم فيها.

وقد أفرد أبو محمد ابن حزم الظاهري الأندلسي مجلداً من كتابه «الفصل في الملل والنحل» لذكر هذه المسائل فقال: «الكلام في المعاني التي يسميها أهل الكلام باللطائف» فذكر فيها أمثال هذه المسائل التي ذكرها المصنف من مباحث الجواهر والأعراض، والحركة والسكون، والتولد والطباع والمعارف وغيرها. وقد استعمل أبو الحسين الخياط المعتزلي هذه اللفظة في موارد كثيرة من كتابه الموسوم بـ «الانتصار» الذي ردّ به على ابن الراوندي في نقضه على الجاحظ في «فضيلة المعتزلة»، مرادفاً للمسائل الغامضة والدقيقة من المسائل الكلامية مما يحتاج إلى إمعان النظر وإعمال الروية فيها، فقال في سياق كلام له عن أبي الهذيل العلاف والدفاع عما نسب إليه من الأقاويل:

«فإنما ذكر الكلام في فناء الأشياء وبقائها والقول في المعاني والكلام في المعلوم والمجهول والكلام في التولد والكلام في إحالة القدرة على الظلم والكلام في المجانسة والمداخلة والكلام في الإنسان والمعارف، وهذه أبواب من غامض الكلام ولطيفه» انتهى. وقد تكرر منه هذا التعبير في الكتاب المذكور.

وكذا قد خصّص أحمد بن يحيى بن المرتضى اليمني المتوفى سنة ٨٤٠ هـ من أفاضل أئمة الزيدية القائلين في اليمن جزءاً من كتابه «البحر الزخّار» لذكر هذه المسائل وسمّاه بـ «رياض الأفهام في اللطيف من الكلام». ز.

المقدمة: ما كان وفاقاً منه لبني نوبخت - ١١ / ٣٣.

بنو نوبخت بيت معروف من الشيعة منسوبون إلى نوبخت الفارسي المنجم، نبغ منهم كثير من أهل العلم والمعرفة بالكلام والفقه والأخبار والآداب، واشتهر منهم بعلم الكلام جماعة أشهرهم أبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي وأبو محمد الحسن بن

موسى النوبختي، و كان لهم إلمام بالفلسفة و سائر علوم الأوائل و نظر في الأصول و اطلاع على الكتب الفلسفية المترجمة إلى العربية في عهد الدولة العباسية.

و من هذه الجهة كان لبعضهم مخالفات يسيرة في خصوص بعض المسائل مع سائر متكلمي الإمامية و أهل الفقه و الحديث منهم تعرّض المصنّف لجملة منها في أثناء فصول هذا الكتاب و أشار إلى من يوافقهم في تلك المسائل أو يخالفهم. ز.

القول ١: فاستغاثه الذي... - ٦/٣٤

سورة القصص ١٥: و قد اعتمدنا بعدد الآيات في هذه الرسالة و ما يليها من رسالة «تصحيح الاعتقاد» على المصحف المفسر المطبوع على الحجر بمصر حوالى سنة ١٣٢٣ هـ و المفسر هو العلامة البحّثة الأستاذ محمد فريد وجدي صاحب (دائرة معارف القرن الرابع عشر أو العشرين ط ٢ مصر). ج.

القول ١: و إنّ من شيعته لإبراهيم - ٩/٣٤.

سورة الصافات: ٨٣.

القول ١: الجارودية - ٢/٣٧.

اختصاص الجارودية بصحة الاتّسام بسمة التشيع من جهة أنّهم يقدّمون أمير المؤمنين - عليه السلام - و يقولون إنّهُ أفضل الخلق بعد رسول الله ﷺ و أنّ الإمامة كانت له - عليه السلام - و لم يكن يجوز لأحد أن يقوم مقامه، و من دفعه عن ذلك المقام فهو مخطئ هالك. و يرون أنّ النصّ عليه بالإمامة كان بالوصف دون التسمية بمعنى أنّ النبيّ و إنّ لم يصرّح باسمه إلّا أنّه نصّ عليه بأوصاف واضحة لم يكن يوجد إلّا في شخصه و يجعلون ذلك بمنزلة النصّ عليه باسمه، و أنّ الأئمة قصّروا حيث لم يتعرّضوا للوصف و لم يطلبوا الموصوف.

و الجارودية منسوبة إلى أبي الجارود زياد بن منذر العبدي كان من أصحاب أبي جعفر الباقر - عليه السلام - و تغير لما خرج زيد بن علي - عليه السلام - . ز.

القول ١ : اسم الاعتزال - ٣٧ / ٧.

قال قاضي القضاة أحمد بن حنبل المتوفى سنة ٢٤١ هـ في كتابه المعروف «وفيات الأعيان»^١ ذيل ترجمة واصل بن عطاء * ما نصّه: وذكر السمعاني المتوفى سنة ٥٦٢ في كتاب الأنساب * * في ترجمة المعتزلي أنّ واصل بن عطاء كان يجلس إلى الحسن البصري - رضى الله عنه - فلما ظهر الاختلاف وقالت الخوارج بتكفير مرتكب الكبائر، وقالت الجماعة بأنهم مؤمنون وإن فسقوا بالكبائر، فخرج واصل بن عطاء عن الفريقين وقال إنّ الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر منزلة بين منزلتين، فطرده الحسن عن مجلسه فاعتزل عنه وجلس إليه عمرو بن عبيد فقبل لهما ولأتباعهما معتزليون.

قال علامة اليمن نشوان بن سعيد في «شرح رسالة الحور العين»^٢: وسميت المعتزلة معتزلة لقولهم بالمنزلة بين المنزلتين، وذلك أنّ المسلمين اختلفوا في أهل الكبائر من أهل الصلاة، فقالت الخوارج هم كفّار مشركون. وقال بعض المرجئة: إنهم مؤمنون لإقرارهم بالله ورسوله وكتاباه وبما جاء به رسوله وإن لم يعملوا به، وقالت المعتزلة: لا نسّمّهم بالكفر ولا بالإيمان ولا يقولون إنهم مشركون ولا مؤمنون ولكن يقولون إنهم فساق فاعتزلوا القولين جميعاً وقالوا بالمنزلة بين المنزلتين فسّموا بالمعتزلة. ومن الناس من يقول إنّها سموا معتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن بن أبي الحسن البصري، وكان الذي اعتزله عمرو بن عبيد ومن تبعه، ذكر ذلك ابن قتيبة في المعارف^٣. ج.

١- ج ٢ ص ٣٠٢ طبع إيران.

٢- ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

٣- انظر أمالي السيد المرتضى ج ١ ص ١١٤ طبع مصر.

* قال محمد بن إسحاق النديم في كتابه القيم «الفهرست»: كان واصل بن عطاء الغزال طويل العنق جداً حتى عابه بذلك عمرو بن عبيد، وذلك أنه لما حضر واصل يوم أراد مناظرة عمرو فراه عمرو من قبل أن يكلمه قال: أرى عنقاً لا يفلح صاحبها. فسمعه واصل فلما سلّم وجلس قال لعمرو: أما علمت أنّ من عاب الصنعة فقد عاب الصانع لتعلّق ما بينهما؟ فاسترجع عمرو وقال لا أعود إلى مثلها يا أبا حذيفة، ثم ناظره واصل فقطعه، وله من التصانيف... وكتاب المنزلة بين المنزلتين... وكانت ولادته في سنة ٨٠ للهجرة بمدينة رسول الله وتوفي سنة ١٣١^١ ج.

* * وفي «الأنساب» هكذا: المعتزلي، هذه النسبة إلى الاعتزال وهو الاجتناب والجماعة المعروفة بهذه العقيدة إنمّا سمّوا بهذا الاسم لأنّ أبا عثمان عمرو بن عبيد البصري أحدث ما أحدث من البدع واعتزل مجلس الحسن البصري وجماعة معه، فسّموا المعتزلة واعتقادهم مشهورة معروفة يطول ذكرها^٢ ج.

القول ١: فتابعه عمرو بن عبيد - ٩/٣٧.

اختلف الباحثون في وجه تسمية هذه الفرقة بهذا الاسم وعلّة إطلاق الاعتزال عليهم كما يجده المراجع إلى كتب المقالات ككتب البغدادى واليمنى والشهرستانى وغيرهم. وقد ارتأى بعض متأخري الباحثين من الإفرنج ومن سواهم في ذلك آراء وافتراضات بعيدة عن الصواب لا نتعرض لذكرها. وهؤلاء كثيراً ما يعرض لهم الخطاء في أمثال ذلك الأبحاث، ويميلون إلى آراء وظنون لا نصيب لها من الصواب بمجرد الاعتماد والركون إلى أوهام ومناسبات افتراضية ويتخيلونها كأنها حقائق راهنة.

وما أورده المصنّف - قدّس سره - هو أشهر ما قيل في ذلك، يؤيّده تصريحات

١ - انظر تكملة الفهرست ص ١ من طبعة مصر ١٣٤٨ هـ، ج.

٢ - وجه الورقة ٥٣٦ طبع اروپا.

أكابر أهل الفنّ مضافاً إلى قرب زمانه من زمن حدوث هذه التسمية و معاصرته لبعض
أكابر المعتزلة كأبي القاسم البلخي و القاضي عبد الجبار الرازي و أبي سعيد الاستخري
و أبي الحسين البصري و غيرهم مما يظهر شهرة ما أورده من وجه التسمية في ذلك الزمان
و عدم تعرّض منهم لخلافه. ز.

القول ١: و إن دان بالخلق و الماهية - ٣٨ / ٨.

كان ضرار بن عمرو الضبي الغطفاني ممن صحب شيخي المعتزلة واصل بن عطا
و عمرو بن عبيد ثمّ تبع جهم بن صفوان في القول بخلق أفاعيل العباد برأت منه
المعتزلة.

و القول بالخلق هو مقالة المجبرة أنّ كلّ ما يكون في العبد من كفر و إيمان
و طاعة و معصية فالله تعالى فاعله و لا فعل للعبد في شيء منها، و القول بالماهية هو ما
كان يزعمه أنّ الله تعالى ماهية لا يعلمها إلّا هو خلافاً لجمهور المعتزلة و سائر الفرق.
و قد حكى الشهرستاني هذه المقالة عن أبي حنيفة و جماعة من أصحابه أيضاً^١. ز.

القول ١: ما ذهب إليه في معاني الصفات - ٣٨ / ٩.

لم أقف على وجه مخالفته لسائر الشيعة في باب أسماء الله الحسنى إلّا ما نسب إليه
من إطلاق لفظة أنّه جسم لا كالأجسام و الذي حكى رجوعه عنه، و قد سأل عن
الإمام أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق - عليه السلام - عن اشتقاق أسماء الله تعالى
فأجاب به ما هو موجود في كتب محدثي الإمامية كالكليني^٢ و الصدوق - قنسر سرهما -

١ - الملل و النحل ج ١ ص ١١٤.

٢ - انظر باب معاني الأسماء و اشتقاقها من كتاب «أصول الكافي» للمحدث الكليني - قدس الله
سره - و ص ٦٣ و ٨١ من شرح الكافي «مرآة العقول» ج ١ طبع إيران للعلامة المجلسي - رحمه الله
عليه - ج.

وليس في الرواية المذكورة مخالفة لما عليه سائر الشيعة بل يستفاد من تلك الرواية جلاله قدره وعظم محله عند الإمام - عليه السلام -.

أما ما ذهب إليه في معاني الصفات فيحتمل أن يكون إشارة إلى ما نسب إليه في السنة أهل المقالات من أنه كان يقول: إن القدرة والسمع والبصر والحياة والإرادة في الله تعالى صفات لا يقال إنها قديمة أو محدثة وإنها ليست هي هو، ولا غيره كما نسبته إليه البغدادي والشهرستاني وغيرهما. وفي أمر هذه النسب إليه وإلى سائر متكلمي الشيعة تأمل حيث لم يتقل ذلك عنهم إلا بواسطة خصومهم من المعتزلة كالنظام والجاحظ وغيرهما ممن لا يمكن الاعتماد عليهم بمجرد اتهامهم بالتحامل والتشيع عليه إذ كان لسنناً نظاراً ومجادلاً حاضر البديهة يناظر هؤلاء ويفهمهم، فقد ذكر المسعودي خبر مناظرته لأبي الهذيل وقطعه إياه.

ويذكره الشهرستاني في كتابه ويقول: وهذا هشام بن الحكم صاحب غور في الأصول لا يجوز أن يغفل عن إزماته على المعتزلة، وكثيراً ما كانوا يرددون أمثال هذه العبارات في مقام الجدل والمناظرة ويجري على ألسنتهم لإلزام الخصوم أو استخراج ما عندهم من الجواب فينسبها خصومهم إليهم تشنيعاً فليس يبقى اعتماد على ما حكي عنهم من هذا القبيل، والمصنف حكى ما نقل عنهم في السنة أهل المقالات وسيشير في موضع آخر إلى ترديده في صحة أمثال هذه النسب إليه وإنها من تخرصات المعتزلة عليه. ز.

القول ٣: والعامة المنتسبون إلى الحديث - ٣٩ / ١٤.

تكرر ذكر اسم هذه الفرقة في الكتاب وهؤلاء هم الذين كانوا يأخذون بظواهر الأحاديث والروايات بغير تأويل فيما يجب فيه التأويل أو طرح لما يلزم فيه الطرح.

والعلة في ذلك أن السنة النبوية لم تكن مجموعة ومدونة في عصر الرسالة حتى لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان والتحريف والتصحيف، وكانت متفرقة بين

الصحابة ممن أدركوه وأخذوا منه وفيهم المكي والمدني والبدوي والحضري وغيرهم، فكانوا هم المرجع في ما سمعوه عن رسول الله ﷺ أو شاهدوه من أفعاله وتقريره، وكثيراً ما كان يعرض لهؤلاء سهو أو نسيان أو تصحيف من جهة طول المدة بين استماعهم وروايتهم.

ثم انقضى عصر الصحابة وجاء بعدهم الطبقات المتلاحقة من التابعين وأتباعهم ومن تأخر عنهم، وقد زاد أمر الحديث المروي اختلافاً من جهة ما حصل فيه من الوضع والتدليس والكذب وما ولده فيه الزنادقة وغيرهم ترويحاً لأباطيلهم أو طعناً في أحكام الإسلام على تفصيل نبه عليه العلماء في مواضعه.

وقد راج ذلك على بعض غفلة المحذّثين فأودعوا هذه الروايات في كتبهم فأتى من بعدهم من رأى تلك الأحاديث موجوداً في الكتب و مروياً إليهم عمّن يثقون به من أمثالهم فقبلوها على علاتها حتّى ما كان منها يخالف الكتاب والسنة القطعية الثابتة أو ما يناقض بعضها بعضاً أو يخالف العقل اغتراراً بأنّها أحاديث صحيحة مروية.

وقد كان تفاقم أمرهم من جهة اتّباع السواد الأعظم من عامّة الناس لهم في أواسط الدولة العباسيّة و جرى من أجل ذلك ما لا يسع المقام لذكره، وهؤلاء هم العامّة المنتسبون إلى الحديث الذين كانوا يلقّبون بالحشوية أيضاً لقبولهم للأحاديث المحشوة بالأباطيل و تدبّثهم بالاعتقاد بمضامينها من أنواع الأباطيل والمنكرات^١ على تفصيل لا يسعه المقام و نبه عليه أهل الفنّ في مؤلّفاتهم. ز.

القول ٣: المتسمون - ٦/٤٠.

انظر «القاموس» ذيل مادة «وسم». ج.

١- قال في «الحوار العين»: و سميت الحشوية لأنهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ أي يدخلونها فيها و ليست منها. ص ٢٠٤. ج.

القول ٥: على أنهم لفسقهم في النار مغلّدون - ٣ / ٤٣

قال الشيخ المفيد - رحمه الله - في تأليفه «الجمال» أو «النصرة في حرب البصرة»: واجتمعت الشيعة على الحكم بكفر محاربي عليّ و لكنّهم لم يخرجوهم بذلك عن حكم ملّة الإسلام إذ كان كفرهم من طريق التأويل كفر ملّة و لم يكفروا كفر ردّة عن الشرع مع إقامتهم على الجملة منه و إظهار الشهادتين و الاعتصام بذلك عن كفر الردّة المخرج عن الإسلام و إن كانوا بكفرهم خارجين من الإيثار مستحقّين اللعنة و الخلود في النار حسبما قدّمناه، و كلّ من قطع على ضلال محاربي عليّ من المعتزلة فهو يحكم عليهم بالفسق و استحقاق الخلود في النار و لا يطلق عليهم الكفر و لا يحكم عليهم بالإكفار، و الخوارج تكفّر أهل البصرة و أهل الشام و يخرجونهم بكفرهم الذي اعتقدوا فيهم عن الإيثار^١ . ج.

القول ٧: أنّ التكليف لا يصحّ إلّا بالرسول - ٩ / ٤٤

هذا هو البحث المعنون في كتب المتأخرين بعنوان وجوب البعثة و قد نسبوا الخلاف فيه إلى الأشاعرة، و المصنّف خصّ وفاق الإماميّة في هذه المسألة إلى البغداديين من المعتزلة لكن في التجريد و غيره نسبة الوفاق إلى المعتزلة بدون تخصيص. ز.

القول ٨: في الفرق بين الرسل و الأنبياء - ٣ / ٤٥

انظر مجمع البحرين للشيخ الطريحي المتوفّى ١٠٨٧ هـ. مادة «نبأ» و «عزم». ج.

القول ٩: و تقلّبك في الساجدين - ١٦ / ٤٥

سورة الشعراء: ٢١٨، ٢١٩.

القول ٩: أنَّ عمّه أبا طالب - رحمه الله - مات مؤمناً - ٤٦ / ٣.

الدلائل من الآثار المروية و المأثورة على إيمانه - رحمه الله - و أنّه إنّما كان لا يظهر إيمانه على ملاء من الناس استعداداً لحفظ رسول الله ﷺ و نصرته و تأييده و أن لا يجد قريش فيه مساعاً للقول و الطعن، كثيرة، و الأبيات المنسوبة إليه في ذلك مذكورة في كتب السير و الأخبار لا ينكرها إلّا معاند، و للمصنّف في هذا الباب رسالة مختصرة^١ أورد فيها كثيراً منها مما يدلّ دلالة واضحة على إيمانه، و قال في أولها إنّّه قد أشبع الكلام في ذلك في كثير من كتبه و أماليه المشهورات. ز.

القول ١٠: في معنى الرجعة اختلاف - ٤٦ / ٧.

الاختلاف الذي أشار إليه هو أنّ جماعة من الشيعة كانوا يؤوّلون الأخبار الواردة في الرجعة على طريق الاستفاضة إلى رجوع الدولة و رجوع الأمر و النهي إلى الأئمة - عليهم السلام - و إلى شيعتهم و أخذهم بمجاري الأمور دون رجوع أعيان الأشخاص^٢، و الباعث لهم على هذا التأويل هو عجزهم عن تصحيح القول بها نظراً و استدلالاً و اثبات عدم استحالتها عقلاً.

و محقّقو الامامية حيث صحّحوا هذا المعنى و بيّنوا عدم لزوم محال عقلاً في القول بها لعموم قدرة الله على كلّ مقدور و عدم منافاتها للتكليف قبلوا الأخبار بدون

١- و لا تزال تلك الرسالة النفيسة مخطوطة، و يوجد بلطف الله تعالى نسخة منها في مكتبتنا الخاصة التي تضمّ بعض نفائس المخطوطات و نوادرها. ج.

٢- قال العلامة الإمام السيّد محسن العاملي مدّ ظلّه في تأليفه القيم «أعيان الشيعة» ج ١ ص ٣٢١ ط ١ دمشق ما نصّه: سئل الشريف المرتضى علم الهدى في المسائل التي وردت عليه من الري عن حقيقة الرجعة فأجاب: بأنّ الذي تذهب إليه الشيعة الإمامية أنّ الله تعالى يعيد عند ظهور المهدي قوماً ممّن كان تقدّم موته من شيعته وقوماً من أعدائه، و أنّ قوماً من الشيعة تأوّلوا الرجعة على أنّ معناها رجوع الدولة و الأمر و النهي من دون رجوع الأشخاص و إحياء الأموات. ج.

تأويل لمضامينها وأجابوا عن الشبه الواردة عليها.

و الذي وقع في عبارة الكتاب من وجوب رجعة كثير من الأموات لعلّ لفظ وجوب من زيادة النسخ إذ المراد تصحيح القول بالرجعة نظراً إلى ورود تلك الأخبار المستفيضة لا إثبات وجوبها، وقد تعرّض المصنّف لذلك بأبسط من هذا المقام مع عدم ذكر الوجوب كما هيّ هنا في فصل آخر. ز.

القول ١١: محمد بن شبيب - ١٥/٤٦.

محمد بن شبيب متكلم بصري وافق المعتزلة في بعض الآراء والمرجئة في بعض آخر. قال البغدادي: إنّه وقف في وعيد مرتكبي الكبائر وأجاز من الله مغفرة ذنوبهم من غير توبة، والشهرستاني عدّ محمد بن شبيب من أصحاب النظام وقال: إنّه خالفه في الوعيد وفي المنزلة بين المنزلتين. ز.

القول ١٧: المفاضلة بين الأنبياء والملائكة - ١٣/٤٩.

أنظر «بحار الأنوار» ج ١٤ ص ٣٥٩ طبع أمين الضرب للعلامة الحافظ مولانا محمد باقر المجلسي من أعظم علماء الإمامية، توفي سنة ١١١١ هـ وهذا الكتاب خمسة وعشرون مجلداً ضخماً يحوي مقالات شرعنا في كلّ علم وباب آية أو رواية أو حكمة أو تحقيق أو تاريخ حتى كاد أن يكون كدائرة معارف كبرى للعلوم الإسلامية.

و قال العلامة العيلم السيّد هبة الدين الشهرستاني الشهير في تأليفه المنيف «الهيئة والإسلام»: لم يعمل مثله أي مثل البحار في الإسلام حتى الآن^١. قال المحدث الجليل القمي - رحمه الله عليه - في ديباجة فهرسه لكتاب البحار الذي سمّاه «سفينة

بحار الأنوار^١: لم تأت الدهور بمثلها - أي بمثل البحار - حسناً وبهاء... لم ير الناظرون ما يدانيه نوراً وضياء... لم يعهد في الأزمان السالفة شبيهه صدقاً ووفاء، وهو كتاب جامع لدرر أخبار الأئمة الأطهار و مشتمل على أنواع العلوم والحكم والأسرار. ج.

القول ١٧: و وافقهم على ذلك أصحاب الحديث - ١/٥٠.

انظر ملحق الأمالي للسيد المرتضى^٢. ج.

القول ١٨: لاهي هو ولا غيره - ٢/٥٢.

لم يكن في الصدر الأول و زمن الصحابة و التابعين خوض في هذه المسائل و تدقيق عن معانيها بل كانوا يشبتون الله - تعالى شأنه - ما أطلقه على نفسه من صفاته مع نفي المماثلة و المشابهة بدون تعرض للتأويل أو الفرق بين صفات الذات و الفعل، و لما نشأت المعتزلة و تكلموا في هذه المسائل و بحثوا عن معانيها أخذ السلف من أهل الأثر أيضاً يتكلمون فيها.

و إذ كانت المعتزلة ينفون أن يكون الله تعالى صفات غير ذاته قابلهم جماعة من أهل الأثر و الحديث بالمبالغة في الإثبات و أنها صفات قديمة قائمة بالذات و لم يكونوا يتجاوزون عن أمثال هذه التعبيرات و كان بعض هؤلاء مثل عبد الله بن سعيد و القلانسي و المحاسبي يحتجون عليها بمناهج كلامية غير مضبوطة حتى جاء الأشعري و انحاز إلى حزبه و أيد مقالاتهم بالحجج الكلامية على طرق خصومهم من المعتزلة إذ كان هو في بدء أمره متلمذاً على أبي علي الجبائي و عارفاً بمناهج أبحاثهم ثم رجع عن مسلك المعتزلة و انتصر لمقالة السلف، فأبدع هذه المقالة التي أشار إليها

١- مجلدين طبع النجف.

٢- ص ٣٨٢ طبع طهران ١٢٧٢ هـ. ج.

المصنّف - قدس سره - و قال إنّه قول لم يسبقه إليه أحد من قبله.ز.

القول ١٩: فارق به سائر أهل التوحيد - ١٠/٥٢.

أبو هاشم الجبائي أحد شيوخ المعتزلة ورؤسائهم الثلاثة الذين افرقت المعتزلة على مذاهبهم، وقد سلك المتأخرون كالقاضي عبد الجبار بن أحمد الرازي وغيره مسلكه و اتبعوا طريقته، وقد اشتهر في كتب الكلام نسبة القول بالأحوال إليه، وقد خالفه في ذلك سائر المعتزلة، فمنشأ الخلاف أنهم قالوا لاختلاف في إثبات تعلق بين الصفة والموصوف كالعالم والمعلوم والقادر والمقدور وغيرهما، وإنما الخلاف في أنّ ذلك التعلّق هل هي بين الذات العالمة وبين المعلوم أو بين صفة قائمة بالذات حقيقة مغايرة لها وبين المعلوم، فذهبت طائفة إلى أنّها بين الذات وبين المعلوم، و ذهبت جماعة إلى أنّها بين الذات والصفة وسماها أبو هاشم ومن تبعه «حالا» وقال إنّ كون العالم عالماً حال وصفه وراء كونه ذاتاً وهكذا في الباقي وقال: «أنّها لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة» وقد قال بنظير هذا القول أبو بكر الباقلاني وأبو المعالي الجويني أيضاً من الأشعرية ولكن لم يكن قولهما موجوداً في زمان المصنّف لتأخّر زمانها عن عصره فلذلك نسب الخلاف إلى أبي هاشم وحده وقال إنّ فارق به سائر أهل التوحيد والكلام على هذه الأحوال نفيّاً وإثباتاً مذكور في محله من كتب الكلام والمقالات و يشير المصنّف - قدس سره - في فصل آخر إليها إشارة إجمالية وله - قدس سره - كلام لطيف في هذا المعنى حكاه عنه الشريف المرتضى في كتاب «الفصول المختارة»^١.

قال: سمعت الشيخ (يعني المفيد) يقول ثلاثة أشياء لاتعقل وقد اجتهد المتكلّمون في تحصيل معانيها من معتقديها بكلّ حيلة فلم يظفروا منهم إلّا بعبارات

تناقض المعنى فيها مفهوم الكلام: اتحاد النصرانية و كسب النجارية و أحوال البهشية، و من ارتاب فيما ذكرناه في هذا الباب فليتوصل إلى إيراد معنى منها معقول أو الفرق بينهما في التناقض و الفساد ليعلم أن خلاف ما حكمنا به هو الصواب وهيهات. ز.

القول ١٩: و ارتكب أشنع من مقال أهل الصفات - ١١/٥٢.

هم القائلون بأن الله تعالى صفات بها كان موصوفاً بمفاهيمها، وله علم به كان عالماً، و قدرة بها كان قادراً، و هكذا في سائر الصفات. و لما كانت المعتزلة ممن يفنون الصفات بهذا المعنى بالغ بعض هؤلاء في الإثبات إلى حد التشبيه بصفات المخلوقين تعالى عن ذلك، و هم الذين قصدهم المصنف في كلامه. ز.

القول ١٩: إطلاق القول عليه بأنه مخلوق - ٣/٥٣.

وردت آثار كثيرة عن طرق الإمامية بالنهي عن القول في القرآن أنه مخلوق، إذ كانت هذه اللفظة قد يرد في اللغة بمعنى المكذوب و المفتعل قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَ تَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾^١ وقال - عزّ و جلّ - حكاية عن منكري التوحيد: ﴿مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾^٢. فكان إطلاق هذه اللفظة في حق القرآن موهماً لكونه كذباً و اختلاقاً على ما كان يزعمه المشركون والملاحدة و سائر أهل الضلال، لذلك وقع المنع من إطلاقها في ذلك المقام و أُجيز إطلاق ما لا يوهم مثل هذا المعنى كلفظ «محدث» و أنّه كلام الله و كتابه و وحيه و تنزيله ممّا يفيد أنّه غير أزلي و ليس بقديم إذ كان وقع إطلاق هذه القبيل من الألفاظ عليه في نفس كلام الله.

١- سورة العنكبوت/ ١٧.

٢- سورة ص/ ٧.

وقد وقع بسبب هذه المسألة مشاجرات وفتن في أيام الدولة العباسية بين المعتزلة وأهل الحديث واضطهاد لأهل الحديث ومحنة ليس المقام مقتضياً لذكرها. ز.

القول ١٩: وكذلك أقول في الصفات ١٦/٥٣.

لا خلاف في جواز إطلاق الأسماء والصفات على البارئ تعالى إذا ورد به إذن الشرع وعدم جوازه في صورة ورود منع شرعي منه، ووقع الخلاف في ما لم يرد فيه رخصة أو منع وكان موصوفاً بمعناه، فقال قائلون بعدم افتقاره إلى التوقيف والإذن الشرعي إذا كان معناه حاصلاً في حقه تعالى ولم يكن إطلاقه موهماً لما يستحيل في حقه تعالى، وقال آخرون إلى احتياجه إلى الإذن والتوقيف، وفصل آخرون بين الاسم والصفة، فمنع في الأول وأجاز في الثاني.

ومذهب الإمامية هو ما اختاره المصنف - قدس سره - لتطابق الأخبار المأثورة من أهل البيت - عليهم السلام - عليه، وإذ ليس مأخذ الجواز والمنع في هذا الباب دليلاً عقلياً واجب الاتباع أو لفظياً لغوياً يتكلم في صحته وفساده لايبقى إلا الرجوع إلى التوقيف، فيقتصر على موارد الإذن الشرعي كما اختاره المصنف.

القول ٢٠: وإن المعنى في جميعها العلم خاصة - ٥/٥٤.

غرضه - قدس سره - أن استحقاق ذاته تعالى وتقدس لهذه الصفات ليس من جهة قياس عقلي يدل عليه، إذ قد عرفت أن وصف البارئ تعالى لا يجوز إلا بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه أو على لسان نبيه ﷺ وليس للعقول في ذلك مسرح، وإذ نرى أنه أطلق عليه تعالى هذه الصفات من السمع والبصر والإدراك وغيرها، ونرى أن الذي نعقل منها ويفيده معنى لغتنا هو ما يرجع إلى الإحساس بالآلات والجوارح من العين والأذن وسائر القوى المحسوسة، ونعلم استحالة ذلك في حقه تعالى شأنه فلا بد أن نحمله على معنى يصح إجراؤه في حقه تعالى وهو العلم، فمعنى كونه تعالى سمياً

علمه بالمسموعات، و معنى كونه بصيراً علمه بالمبصرات و هكذا. ز.

القول ٢١ - و عندنا أنه تخرّص منهم عليه - ٥/٥٥.

الذي حكاه المعتزلة عنه هو أنّ علم الله تعالى بالأشياء الموجودة بعلم متجدّد عند حدوثها و هو من الحكايات المختلفة عليه كما صرّح به المصنّف و السيّد المرتضى في الشافي و ستعرف حقيقة ذلك.

كان هشام بن الحكم في ابتداء أمره يذهب مذهب الجهميّة أتباع جهم بن صفوان، ثمّ رجع عن تلك الطريقة و دان بالقول بالإمامة بعد ما لقي الإمام الصادق - عليه السلام - و رجع عن كافّة ما يخالف مذهب الإماميّة من أقاويلهم، و كان يناظر المعتزلة بعد ذلك و يعارضهم ويلزمهم بأشياء يعجزون عن الجواب منها و يورد أحياناً من الشبه و الاعتراضات عليهم بقصد استخراج ما عند خصومه منها، فكانوا يتّهمونه باعتقاد ذلك الأقاويل و التدبّين بها و يشتهر أمثال النسب إليه و إلى غيره من الشيعة، و يذكرها أهل التآليف في المقالات أمثال النظام و الجاحظ و غيرها في كتبهم أو يحكونها عنهم، ثمّ اشتبه الأمر على بعض مؤلّفي الشيعة فنقلوها في كتبهم و أنبتوا الحكاية بذلك عنه اعتماداً على نقل تلك الناقلين من خصومه، و المذاهب يجب أن تؤخذ من السنّة قائلها أو ممن يؤمن في الحكاية عنهم ولا يصحّ الرجوع في إثباتها إلى الخصوم المتهمين بالتعامل.

و قد أورد الحياط المعتزلي في كتابه « الانتصار » ما كان محتجّ به هشام على هذا القول المنسوب إليه من النقل و العقل، و كذا محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الأشعري المتكلّم المعروف في كتابه « نهاية الاقدام في علم الكلام » بعد أن نسب إثبات علوم حادثة بعدد المعلومات تحدّث كلّها لا في محلّ إلى جهم بن صفوان و هشام بن الحكم، ذكر ما كان محتجّ به هشام على ذلك، و المحتمل قوياً أن تكون هذه الحجج أوردها هشام إلزاماً للمعتزلة كما أشرنا إليه، و الله العالم. ز.

القول ٢٣: فيما انفرد أبو هاشم من الأحوال - ٣/٥٦.

اعلم، أنه لم يكن لأهل العلم في الصدر الأوّل خوض في هذه الأحوال، وإنما اشتهر الخلاف في ذلك عن زمن الجبائين أبي علي محمد بن عبد الوهاب و ابنه أبي هاشم حيث أثبتا أبو هاشم ونفاها أبو علي وغيره، وقد أشرنا إلى تصوير مذهبه في ذلك سابقاً و نزيدك بياناً هيئنا أنه يقول: العقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً و بين معرفته على صفة إذ ليس يلزم من معرفة الذات معرفة كونه عالماً أو قادراً أو حياً، و لا شك أن العقل يدرك اشتراك الموجودات في شيء و افتراقها بأشياء أخرى، و أن ما به الاشتراك فيها غير ما به افتراقها، و هذه قضايا عقلية لا يكاد ينكرها عاقل و هي لا ترجع إلى الذات و لا إلى أعراض وراء الذات لأن ذلك يؤدي إلى قيام العرض بالعرض المستحيل عقلاً فيتعين أنها أحوال أي هي صفات وراء الذات بمعنى أن المفهوم منها غير ما يفهم من الذات، و للقوم خوض طويل في هذه المسألة، و قد أثبتها القاضي أبوبكر الباقلاني و إمام الحرمين عبد الملك بن محمد الجويني و الغزالي أيضاً من الأشعرية كما أشرنا إليها سابقاً و نفاها كثير من المتكلمين و أبطلوا ما فرّعه مشتبها على القول به بما لا محلّ للتطويل بها هيئنا. ز.

القول ٢٥: لشبهة عرضت له في تأويل الأخبار - ٨/٥٧.

الخلاف المذكور محكي أيضاً حكاية غير ثابتة بطريق القطع عن هشام بن الحكم، و قد أشرنا إلى أمر هذه الأقاويل المنسوبة إليه و إلى غيره من رجال الشيعة و متكلميهم، و نصيب ذلك من الصحة و الاعتبار و استناد حكاية إلى خصومهم المتهمين بالتعصب و التحامل عليهم، و أوردنا الشواهد القويّة على ذلك في غير هذا المقام. و يحتمل قوياً أن يكون نسبة هذا القول إليه استفادة منهم عن لازم الكلام المشتبه نسبته إليه في ألسنتهم من القول بأنه جسم لا كالأجسام، فزعموا أن صحة الرؤية من لوازم الجسميّة، فنسبوا إليه ذلك الذي يلزم من كلامه.

و قد أوضحنا أنّ هذه اللفظة إمّا أوردتها في مقام معارضة خصومه كما يظهر من عبارة الشهرستاني^١ أو أطلقها مكان القول بأنّه شيء لا كالأشياء.

و على كلّ حال لم يكن مقصوده منها إثبات التشبيه و أقصى ما فيه أنّها غلط في التعبير يرجع في إثباتها و نفيها إلى اللغة، على أنّ الكراجكي ذكر رجوعه عن ذلك و تركه إطلاقه بعد ما بلغه إنكار الصادق - سلام الله عليه - في إطلاق هذه اللفظة عليه في كتابه «كنز الفوائد». ز.

القول ٢٧: و البغداديين من المعتزلة - ١/٥٩.

كانت مدينة البصرة مهد الاعتزال و منشأه الأصلي، و فيها قام أكبر زعمائها بنشر طريقتهم مثل واصل بن عطاء و عمرو بن عبيد ثمّ أبي الهذيل و النظام و غيرهم، و حوالي أواخر القرن الثاني و القرن الثالث تأسّس فرع آخر للمعتزلة ببغداد حاضرة الدولة الإسلامية و مركز معارفها، و ظهر فيها جماعة من علماء المعتزلة و مفكرها، و كانت بينهم و بين المعتزلة البصريّة مخالفات كثيرة في مسائل فرعيّة بعد اتّفاق الفريقين على أصولهم المعروفة. و لكلّ من الطريقتين مميّزات و مشخصات في طريق البحث و التفكير و التأثير بالفلسفة اليونانيّة و غيرها، و استقصاء البحث في أطراف ذلك موكول إلى غير هذا المقام.

و مذهب البغداديين موافق غالباً مع أصول الشيعة الإمامية، و قد أشار إلى جملة منها المصنّف - قدس سره - في هذا الكتاب و في ضمن فصوله، و قد أشرنا سابقاً إلى كتاب له في هذا الباب باسم «الرسالة المقنعة» في وفاق البغداديين من المعتزلة لما روي عن الأئمة - عليهم السلام - . و في كتب الكلام كثير من المسائل الخلافية بين البصريين و البغداديين و لبعض المعتزلة مصنّفات مخصوصة في بيانها. ز.

القول ٢٨: في اللطف والأصلح - ٤/٥٩.

عرّف المتكلّمون اللطف بما أفاد هيئة مقربة إلى الطاعة ومبعدة عن المعصية بحيث لم يكن له حظ في التمكين ولا يبلغ حدّ الإلجاء، والتقييد بعدم الخطّ في التمكين لأجل الاحتراز عن وقوع الفعل بواسطة الآلات والأدوات البشرية فإنّها وإن كانت مما يقرب إلى الطاعة ويبعد عن المعصية إلّا أنّ لها مدخلة في تمكين المكلف من الفعل، والتقييد بعدم الوصول إلى حدّ الإلجاء من جهة أنّه ينافي التكليف.

والقول بوجوب اللطف يختصّ به العدلية من المعتزلة والإمامية والزيدية ومخالفهم فيه الأشعرية، وقد نسب الخلاف فيه أيضاً إلى بشر بن المعتمر من قدماء المعتزلة وإن حكى رجوعه عن ذلك أخيراً بعد مناظرة سائر المعتزلة إيّاه، لكن تعليل المعتزلة بوجوبه من جهة أنّهم أوجبوه من جهة العدل وإنّ الله تعالى لو فعل خلافه لكان ظالماً. والإمامية إنّما أوجبوه من جهة الجود والكرم وإنّ الله تعالى لما كان متّصفاً بهاتين الصفتين اقتضى ذلك أن يجعل للمكلفين مادام هم على ذلك الحال أصلح الأشياء لهم وأن لا يمنعهم صلاحاً ولا نفعاً.

وأما الأصلح فقد اختلف المتكلّمون في الأصلح في الدنيا هل هو واجب أم لا وذلك كما إذا علم الله تعالى أنّه إن أعطى شخصاً مقداراً من المال انتفع به وليس فيه مضرّة له ولا لأحد غيره ولا مفسدة فيه ولا وجه قبح، فذهب أبو القاسم البلخي وسائر البغداديين وصاحب الياقوت من علماء الشيعة إلى وجوبه وقال البصريون والأشاعرة وجمهور علماء الشيعة أنّه لا يجب.

القول ٢٩: في ابتداء الخلق في الجنة - ٣/٦٠.

هذه المسألة من فروع مسألة اللطف والأصلح، وقد اختلف فيها آراء متكلمي المعتزلة وغيرهم على ما فصله المصنّف، وقد حكى الخلاف فيه أيضاً عن بشر بن

المعتمر المذكور سابقاً من معتزلة بغداد. حكى ابن الراوندي في كتاب «نقض فضيلة المعتزلة» للجاحظ أنه كان يقول: إنَّ ابتداء الخلق في الجنة للمكلفين كان أصلح لهم من الابتداء في الدنيا. ز.

القول ٣٠: إنَّ المعرفة بالله تعالى اكتساب - ٦١ / ٢.

الطريق إلى معرفة الأشياء أحد أمور تنحصر فيها:

الأول: العلم بها بسبب العلم الضروري الذي يحصل للنفس بأدنى توجهٍ إليه والتفات نحوه فيضطر إلى معرفته بحيث لا يمكن دفعه عن نفسه وذلك كالعلم بـ «إنَّ الاثنين ضعف الواحد»، و «إنَّ الجسم الواحد لا يمكن أن يكون في حال واحد في مكانين»، و «الشيء لا يخلو من أن يكون ثابتاً أو منفيّاً» ونظائر ذلك مما يعرف بداهة لكونه مركزاً في أوائل العقول.

الثاني: يعلم بها من جهة الإدراك بعد حصول شرائطه وارتفاع اللبس و المانع مثل المدركات بالحواس المعروفة.

الثالث: العلم بها بسبب الأخبار المفيدة لليقين كالعلم بالبلدان وأخبار الملوك وأخبار من سلف من الأمم وغير ذلك من الأمور الغائبة عنا والمعلومة لنا بسبب تلك الأخبار.

الرابع: العلم الحاصل بسبب النظر والاستدلال وترتيب المقدمات الموصلة إلى النتائج في سبيل تعرف الأشياء المجهولة.

والعلم بالله تعالى شأنه وبسائر المعارف اللازمة معرفته على المكلفين ليس بحاصل من الوجه الأول لأنَّ ما سبيله الضرورة والبداهة لا يختلف فيه العقلاء ولذلك نشاهدهم لا يختلفون في أمثال ما ذكرناه من الأمثلة، والعلم بالمعارف ممَّا يختلف فيه العقلاء من كلّ أمة في كل عصر ووقت.

و ليس الإدراك بطريق الحواس أيضاً طريقاً إلى معرفتها لأن هذه الأشياء غير ممكنة الإدراك من طريقها، وكذلك الخبر أيضاً ليس طريقاً إلى معرفتها، لأنّ الذي يفيد القطع منها هو ما ينتهي بالآخرة إلى الإدراك والملاحظة وما سوى ذلك لا يفيد العلم لسامعيه كما لا يحصل العلم بحقيقة الديانة الإسلامية و بصدق نبوة رسول الله ﷺ لغير المسلمين منع أنّ جميع المسلمين يخبرونهم بذلك، وكذلك جميع الموحدين من أهل الديانات يخبرون أهل الزندقة والإلحاد بوحداية الله تعالى و بحدوث العالم وبغير ذلك و لا يحصل لهم العلم بمجرد اخبارهم.

فإذا لم يمكن تحصيل العلم بالمعارف اللازمة بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة فلا يبقى إلّا أن يكون ذلك من جهة الاكتساب وطريق النظر والاستدلال، ولهذا قال محققو المتكلمين: إنّ النظر أول الواجبات على المكلفين. ز.

القول ٣١: جهم بن صفوان وعبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي ١٠ / ٦١

جهم بن صفوان الترمذي من الجبرية الخالصة، ذكروا أنّه أظهر مذهبه بترمز وأشاعه علانية و حاور فيه ثم خرج مع حارث بن سريج الأزدي بخراسان على عمال بني أمية منكرًا لسيرة الامويين وداعياً إلى الكتاب والسنة، وقعت واقعة بين الحارث ابن سريج ونصر بن سيار أمير خراسان من قبل الامويين فانهزم وأسر يومئذ جهم بن صفوان وقتل وذلك في سنة ١٢٦ هـ. وله مقالات تعرض لذكرها المؤلفون في المقالات، ومنها زعمه أنّ الإنسان لا يوصف بالاستطاعة على الفعل بل هو مجبور فيما يخلقه الله فيه من الأفعال على ما يخلقه في سائر الجمادات، وأنّ نسبة الفعل إليه بطريق المجاز كما يقال «جرى الماء» و «طلعت الشمس» و «أمطرت السماء» و «اهتزت الأرض» وإن لم يكن شيء من ذلك من فعل المنسوب إليه، وأنّ الثواب والعقاب أيضاً كما في الأفعال جبر فكلّما يفعل العبد من طاعة ومعصية فهو اضطرار منه، وكذا ما يفعل به من ثواب وعقاب، وكلّ ذلك فالله تعالى فاعله وصانعه.

وأما عبد السلام بن محمد الجبائي فإنه كان يجوز خلق القادر عن الفعل والترك، وقد احتج مذهبه بأن القادر لكونه قادراً لو لم يجز خلقه عن الأخذ والترك لما جاز خلق القديم تعالى عن ذلك فيلزم منه قدم الفعل.

وأما تجويز تعذيب العبد في ذلك الحال فمبني على قوله بثبوت الواجب العقلي، وإن الله تعالى لما أكمل عقول المكلفين وهب لهم من القدرة والاستطاعة وتهيئة الآلات والجوارح ما أزاح بها عنهم كانوا ملزمين بفعل ما يحسنه عقولهم وترك ما يقبحه واجتنابه، ففي هذا الحال لما ترك العبد فعل الطاعة الواجب عليه بحكم العقل يصح التعذيب له على ذلك وإن كان لم يصدر منه قبيح أيضاً فتجويزه لتعذيبه لأجل تركه ما كان ملزماً بفعله بحسب حكم العقل وإن لم يكن بخروجه من الفعل والترك لم يفعل هو شيئاً ولم يفعل به شيء ولم يقع له إلقاء واضطرار إلى الفعل.

وكون مقالته في بعض الوجوه أعظم فحشا من مذهب جهم من جهة أن جهماً يرى العبد ملجأ ومضطراً إلى الفعل، والجبائي لا يراه كذلك ومع ذلك يجوز تعذيبه وهذا كما تراه مخالف للعدل. ز.

القول ٣٢: أنبياء الله - صلوات الله عليهم - معصومون - ٢/٦٢.

العصمة في موضوع اللغة هو المنع وقد خص في اصطلاح المتكلمين بمن يتمتع باختياره عن فعل الذنوب والقبايح عند اللطف الذي يحصل من الله تعالى في حقه، وعرفه صاحب كتاب «الياقوت» من قدماء الإمامية بأنه لطف يتمتع من يختص به عن فعل المعصية ولا يمنعه على وجه القهر، أي أنه لا يكون له حينئذ داع إلى فعل المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليها. وللمصنف بيان واف في معناه في الزيادة الملحقه بآخر الكتاب.

وأما مسألة عصمة الأنبياء - صلوات الله عليهم أجمعين - عن الذنوب

والمعاصي فقد اختلف فيها أقاويل الفرق في موارد:

الأول: فيما يرجع إلى الاعتقاد كالشرك والكفر، ولا خلاف بين المسلمين في نفي ذلك عنهم وعصمتهم عن ذلك إلا ما يحكى عن فرقة من الخوارج يرون جواز صدور الذنب عنهم، ويذهبون إلى تكفير مرتكبي الذنوب مطلقاً فيلزمهم القول بذلك.

الثاني: فيما يرجع إلى تبليغ الرسالة وبيان الأحكام، فذهب الأكثرون أيضاً إلى عصمتهم فيه أيضاً ونسب إلى الباقلاني تجويز ذلك عليهم إذا كان من جهة السهو والنسيان.

الثالث: فيما يتعلّق بالأفعال، فالخشويّة جوّزوا صدور الذنوب عنهم حتّى الكبائر متعمّداً، وجوّزه آخرون إذا كان من الصغائر بشرط أن لا يكون محقّراً لشأنهم وموجباً لاستخفافهم، ولهم في ذلك أقاويل متفرّقة أخرى أعرضنا عنها مخافة التطويل. وليس في الفرق الإسلامية من يوجب لهم العصمة مطلقاً صغيرة كانت أو كبيرة قبل النبوة وبعدها إلاّ الشيعة الإمامية على ما فصله المصنّف في الكتاب، وقد تعلّقت الخشويّة بآيات وروايات قد أوضح العلماء بطلان تعلّقهم بها وبيّنوا وجوهها ومحاملها الصحيحة في مصنّفاتهم.

ومن استقصى الكلام في ذلك الباب الشريف المرتضى - قدس سرّه - في كتابه المعروف بـ «تنزيه الأنبياء» والعلامة ابن حزم الأندلسي في الجزء الرابع من كتاب «الفصل» وكذا العلامة أبو الحسن الأمدي في كتابه «أبكار الأفكار» وغيرهم. ز.

القول ٣٣: ... من ذنبك وما تأخر - ٦٢/١٣.

سورة الفتح : ٢.

القول ٣٣: ما ضلّ صاحبكم وما غوى - ٦٣/٢.

سورة النجم : ١، ٢.

القول ٣٤: القول في جهة إعجاز القرآن - ٦٣ / ٣.

لما كان القرآن الكريم هو المعجزة الخاصة لرسول الله ﷺ وآية رسالته الباقية وإن كان قد أيده الله تعالى أيضاً بغيره من المعجزات والأعلام الظاهرات، اهتم المسلمون من الصدر الأول بالبحث عما يتعلّق به، و من مهمّات ذلك البحث عن وجه إعجازه و أنّه هل هو فصاحته الخارقة للعادة أو بلاغة معانيه أو نظمه الخارج عن معهود النظم في كلم سائر البلغاء، أو أسلوبه الخاصّ الذي ليس له مثيل في سائر الكلمات، أو عدم وقوع اختلاف و مناقضة فيه مع كثرة الوجوه التي تصرّف فيه و اختلاف مذاهبه في ذلك مع ما هو المشاهد من الاختلاف الواقع في غيره بحسب تلك الوجوه، أو لغير ذلك مما تعرّض الباحثون له في مظانّه و بحث عنها أهل التفسير و علماء الكلام و البلاغة بحسب اختلاف نزعات أبحاثهم.

و من الأقوال المعروفة في وجه إعجازه القول بالصرفة الذي اختاره جمع من حدّاق المتكلّمين و قد ذكروا في تفسيره احتمالات:

الأوّل: إنّ المراد به أنّ الله تعالى صرف دواعي أهل اللسان عن معارضته مع حصول تلك الدواعي لهم و توفّرها فيهم مثل التقريع لهم بالعجز و تكليفهم بالانقياد والخضوع و غير ذلك، و حاصل ذلك الوجه أنّه كان في مقدور أهل اللسان معارضته وإنّما صرفوا عنه بنوع من المنع و الصرف من باب اللطف ليتكامل به ما أَرَادَهُ اللهُ تعالى من جعله دليلاً على نبوّته و صدق رسالته و هذا هو رأي أبي إسحاق النظام و هو أوّل من نسب إليه هذا القول و تبعه فيه أبو إسحاق النصيبي و عبّاد بن سليمان الصيمري و هشام بن عمرو الفوطي و غيرهم و هو اختيار المصنّف - قدس سرّه - في ذلك.

الثاني: إنّ الله تعالى سلب عنهم العلوم التي كانوا يتمكّنون بها من معارضة القرآن و يتأتّى لهم الفصاحة المماثلة لفصاحته، و هذا الاحتمال هو الذي اختاره السيّد المرتضى - قدس سرّه - في معنى الصرفة، و قد صنّف في معناه كتاباً سمّاه بـ «الموضح عن

جهة إعجاز القرآن» و اختاره أيضاً شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي - قدس سره - في شرحه لجمال السيد لكن رجع عنه أخيراً في كتابه «الاقتصاد» إلى القول بأن وجه الإعجاز هو الفصاحة المفرطة في هذا النظم المخصوص دون الفصاحة بانفرادها و دون النظم بانفراده.

الثالث: إن الله تعالى سلبهم القدرة على المعارضة على نوع القسر و الإلجاء، وقد أورد على هذا الاحتمال الأخير بأنه حيث لا يكون الكلام معجزاً و إنما يكون المنع معجزاً فلا يتضمّن الكلام فضيلة على غيره في نفسه و التفصيل في ذلك موكول إلى مواضعه. ز .

القول ٣٤: و خالف فيه جمهور أهل الاعتزال - ٨/٦٣.

انظر مقال «إعجاز القرآن في مذهب الشيعة الإمامية» للكاتب الكبير و الأستاذ الشهير توفيق الفكيكي المحامي ببغداد في مجلة رسالة الإسلام الغراء^١ تلك المجلة الجليلة التي تصدر عن دار التقريب بين المذاهب الإسلامية^٢ بالقاهرة .

١- ص ٢٩٢، ٣٠٢ ج ٣ طبع مصر.

٢- و من أراد أن يعرف ما يهدف له أعضاء جماعة الدار الأمثل معرفة كاملة فعليه أن يراجع إلى المقال الوحيد الذي دّبجه براعة العلامة الإمام آية الله الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء - مدّ ظله - تحت عنوان «بيان للمسلمين».

هذا، و قد نشر ذلك المقال القيم في العدد الثاني من مجلة رسالة الإسلام ص ٢٦٨، ٢٧٣ لستها الثانية مصدراً بهذه الجملات الجميلة:

اطّلع القراء على ما نشرناه من قبل لبعض العلماء من استعظام مهمة التقريب و توهم استحالتها، و قد جاد فكر الإمام العلامة شيخ الشريعة و كبير مجتهدي الشيعة بهذا البيان الناصع الذي يفيض إخلاصاً و إيماناً كما يفيض ألعية و علماً، و نحن إذ ننشره دفاعاً عن فكرة الحقّ و جمعاً للمسلمين على كلمة الإيمان، نسأل الله تعالى أن يطيل حياة الشيخ و يبارك فيها للإسلام و المسلمين. و نشرنا ترجمة ذلك المقال بالفارسية في آخر كتاب «زندگانی محمد» لكاتبه الكبير الفيلسوف كارليل ١. ج .

و قال العلامة المجلسي - رحمه الله عليه - في آخر باب إعجاز القرآن^١:

و أما وجه إعجازه (= إعجاز القرآن) فالجمهور من العامة و الخاصة و منهم الشيخ المفيد - قدس الله روحه - على أن إعجاز القرآن بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة و الدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم و علماء الفرق بمهارتهم في فنّ البيان و إحاطتهم بأساليب الكلام، هذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية و الآتية و على دقائق العلوم الإلهية و أحوال المبدأ و المعاد و مكارم الأخلاق و الإرشاد إلى فنون الحكمة العلمية و العملية و المصالح الدينية و الدنيوية على ما يظهر للمتدبرين و يتجلى للمتفكرين ... و ذهب السيد المرتضى منّا و جماعة من العامة منهم النظام إلى الصرفة على معنى أن العرب كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته و اختلفوا في كيفيته...، و الحق هو الأول، فتدبر حقه. ج.

القول ٣٥: أهي تفضل أو استحقاق - ٩/٦٣.

عمدة من خالف في هذه المسألة هم الفلاسفة و من انتمى إليهم من متفلسفة الإسلام و هؤلاء يرون أن النبوة لا بدّ منها في نظام الوجود حتى يعرفوا بسبب وجود النبي وجه الصلاح في الأمور الدنيوية و الآخروية، و قالوا إنّ النبي من يختصّ في نفسه بخواص ثلاث:

الأولى: أن يكون بقوة النفس بحيث يؤثر في هوى العالم القابلة للكون و الفساد بإزالة صورة و إيجاد صورة، و علّلوا ذلك بأنّ هذه الصور يتعاقب على الهوى من آثار النفوس الفلكية، و إذ كانت النفوس الإنسانية أيضاً من جوهر تلك النفوس و شديدة الشبه لها فلا يبعد أن يحصل لبعض هذه النفوس قوة مؤثرة في هوى العالم و إحداث

١- بحار الأنوار ج ٦ ص ٢٤٩ طبع كمباني. و انظر البحار ج ١٩ ص ٣٣ من هذا الطبع أيضاً.

تغيرات واستحالات فيها.

الثانية: أن يطلع على الغائبات و على أمور غير معلومة بسبب صفاء جوهر نفسه بغير تعليم و تعلّم، و اعتلّوا في ذلك بأنّ النفوس منقسمة إلى ما يحتاج إلى التعليم و إلى ما لا يحتاج إلى التعليم، فإنّا نشاهد عياناً تفاوت الأشخاص في استنتاج النتائج و درك الحقائق. فكم من متعلّمين في مدّة واحدة يسبق أحدهما الآخر بحقائق العلوم مع قلة اجتهاده عن جهد المسبوق بفرط الذكاء و شدة الحدس، فالزيادة في هذا من الممكن إلى أن يترقى إلى حدّ في الكمال يستغني عن التعلّم باتّصال نفسه بالمبادئ العالية و العقول التي زعموا أنّ صور الموجودات العلميّة كلّاً منطبقة فيها، فيحصل له بسبب ذلك الاتّصال الاطلاع على الأمور الغائبة.

الثالثة: أن يتّصل بسبب قوّة النفس إلى العوالم العلويّة فيسمع كلام الله و يرى ملائكة الله، و قالوا إنّ النفس يمكن أن تتقوّى بحيث تتّصل إلى عالم الغيب و تحاكي المتخيّلة ما أدركت هناك بصور جميلة و أصوات مستحسنة فيرى في اليقظة صورة محاكية للجوهر الشريف في غاية الحسن و هو الملك الذي يراه النبي ﷺ و تتمثّل المعارف المفاضة على النفس من تلك العقول العلويّة بالكلام الحسن المنظوم فيسمع الكلام الموحى إليه من الله تعالى، و زعموا أنّ هذه الخواصّ الثلاثة تحصل للنفوس الإنسانيّة بتكامل قوّته النظرية و العملية بالعلوم و المعارف و الرياضات و المجاهدات النفسانيّة و تقليل الشواغل و العوائق البدنيّة فتستعدّ بذلك لاستحقاق المرتبة العالية و الدرجة الرفيعة.

و هذا ظاهر لمن راجع كتب القوم و مؤلفاتهم كمؤلفات ابن سينا و غيره و من ألخص أقاويلهم و تعرّض لنقلها لأجل الردّ عليهم كالغزالي و أمثاله، و أمّا مخالفة أهل التناسخ فإنّهم لما جعلوا علّة تكرّر حلول النفس الإنسانيّة في الهياكل و الصور المختلفة مبنياً على مقادير أعمالهم الحسنة و السيئة في الدور الأوّل، و زعموا أنّ ذلك من جهة

استحقاقاتهم للجزاء الحسن و السيء في النشأة السابقة، فالصالح الخير يجعل روحه في قالب ينعم عليه فيه بسبب ما كان يستحقه من أعماله الصالحة، و الشرير الطالح يجعل روحه في قالب يعذب فيه لما اقترفه من السيئات و الجرائم، جعلوا النبوة أيضاً نتيجة لاستحقاق سابق ينالها من يستحقه، و هؤلاء التناسخية هم الغلاة الذين لا صلة لهم أصلاً بمذهب المسلمين من الشيعة و أهل السنة و إنما كانوا يتسترون بأنفسهم تحت ستار التشيع و غيره تمويهاً و ترويحاً لأغراضهم الفاسدة.

و عقيدة التناسخ قديمة كانت موجودة في معتقدات كثير من الملل السابقة على العصر الإسلامي كاهل يونان و الهند و غيرهما و عنهم سرت إلى الغلاة و من يحدو حدوهم.

و أما ما أشار إليه من مخالفة بني نويخت فقد أشرنا سابقاً إلى أنهم من جهة اشتغالهم بعلوم الأوائل و مطالعة كتب الفلسفة ربما كانوا يحتجون [يجنحون ظ] إلى بعض آراء شاذة مخالفة لما عليه جمهور الشيعة و فقاءهم. ز.

القول ٣٥: في التفضيل على من سواه - ١٢/٦٣.

قال علامة اليمـن أبو سعيد نشوان الحميري في «شرح رسالة الخور العين»^١: وقال واصل بن عطاء و من قال بقوله: النبوة أمانة قلّدها الله تعالى من كان في علمه الوفاء بها و القبول لها و الثبات عليها من غير جبر، لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ أي لم يجعلها الله تعالى إلاّ فيمن علم منه الوفاء بها و القبول لها، و ثواب الأنبياء على قبولهم و تأديتهم الرسالة لا على فعل الله تعالى فيهم و تعريضهم. وقال بهذا أبو الهذيل و بشر بن المعتمر و النظام و سائر العدلية.

و قال إمام المفسرين أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي من أكابر علماء

الإمامية ومفسريهم في القرن السادس الهجري - في «مجمع البيان» ١: ثم أخبر سبحانه على وجه الإنكار عليهم (= على المشركين) بقوله: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾ ٢ أنه أعلم منهم ومن جميع الخلق بمن يصلح لرسالاته ويتعلق مصالح الخلق ببعثه وأنه يعلم من يقوم بأعباء الرسالة ومن لا يقوم بها فيجعلها عند من يقوم بأدائها ويتحمل ما يلحقه من المشقة والأذى على تبليغها. ج.

القول ٣٧: القول في عصمة الأئمة - عليهم السلام - ١/٦٥.

الذي خالف في هذا وقال بجواز وقوع السهو والنسيان عن المعصوم هو الشيخ الصدوق أبو جعفر ابن بابويه القمي - قدس سره - فإنه نظراً إلى ظاهر بعض روايات واردة في ذلك كالخبر المروي عن طرق العامة المتضمنة لسهو النبي ﷺ في الصلاة وقول ذي اليمين المذكورة في كتبهم وغيرها، ذهب إلى تجويز وقوع السهو على النبي والأئمة - عليهم السلام - وزعم أن وقوع ذلك منهم إسهاء لهم من الله تعالى ليعلم الناس أنهم عباد مخلوقون وأن لا يتخذوهم أرباباً من دون الله، وزعم أن من نفى السهو عنهم هم الغلاة والمفوضة، ونقل عن شيخه محمد بن الحسن بن وليد القمي - رحمه الله عليه - أنه قال: أول درجة في الغلو هو نفى السهو عن النبي ﷺ انتهى ٣.

ومحققو أهل النظر من الإمامية ذهبوا إلى نفى وقوع السهو في أمور الدين عنهم لما دلّ على ذلك من الأدلة القطعية عقلاً ونقلاً والأدلة الدالة على عصمتهم وأنه لو صدر عنهم أمثال ذلك لانتفت فائدة البعثة واللطيف الموجود في وجود الإمام على تفصيل مبسوط في كتبهم الكلامية ومصنفاتهم في باب الإمامة خاصة.

١- ج ٢ ص ٣٦٢ طبع صيدا.

٢- سورة الأنعام/ ١٢٤.

٣- أنظر من لا يحضره الفقيه ص ٧٤، ٧٥ طبع تبريز للشيخ الصدوق، وإلى شرح عقائد الصدوق، في الغلو والتفويض في هذا المنشور. ج.

و للشيخ الجليل المصنّف - قدس سرّه - رسالة مفردة معروفة في الردّ على الصدوق في هذه المسألة^١ تعرّض فيها لحال الخبر الذي استدلّ به على مقصوده و بيّن ما فيه من وجود الخلل و المخالفة للأدلة القاطعة بما لا مزيد عليه. ز.

القول ٣٩: و لأهل الإمامة في هذه المقالة ثلاثة أقوال - ٦٦ / ١١.

منشأ هذه الأقوال الثلاثة التي حكاها عن الإماميّة هو اختلاف الأخبار المأثورة عنهم في هذا الباب فكان المشاهد عن حالهم في كثير من الأحوال الحكم في القضايا بما يقتضيه أدلة الشرع و أحكامه الظاهريّة المعروفة من العمل بالبيّنات و أقوال الشهود و الرجوع إلى الاستحلاف واليمين في موارد على ما تقتضيه أصول القضاء و الحكم، كما يظهر أيضاً من جملة من الآثار عملهم بمقتضى ما حصل لهم من العلم بحقائق القضايا و واقعياتها، بخلاف ما كان يقتضيه ظواهر الأحوال، و الصحيح في ذلك هو ما اختاره المصنّف - قدس سرّه - و نقله عن غيره أيضاً من إناطة الأمر إلى الألفاظ و المصالح المختلفة في أشخاص القضايا و الأحكام، إذ لا استبعاد عقلاً أن يرشدكم الله تعالى بنوع من الدلالة في بعض الموارد على بواطن الأمور و خفيّات الوقائع فيحصل لهم العلم على صدق الصادقين من الشهود و كذب كاذبيهم فيحكمون عند ذلك بمقتضى قطعهم، كما أنّه لا يمتنع عقلاً أن يطوى عنهم علم جملة من بواطن الأشياء لمصالح و حكم في ذلك فيكون تكليفهم حين ذلك العمل بظواهر الحال، و من الجائز أيضاً أن يكونوا مع علمهم و اطلاعهم على بعض بواطن الأمور مكلفين بالحكم على طبق الظواهر و عدم إظهار ما يعلمونه لتقيّة أو غيرها، فالأمر في ذلك تكون موكولة إلى

١- أدرج العلامة المجلسي هذه الرسالة النفيسة في البحار ص ٢٢٣ طبع كمپاني و ج ٦ ص ٢٩٧ طبع طهران في باب سهوه و نومه عليه السلام من الصلاة، أنظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة ج ٥ ص ١٧٥، ١٧٦ طبع طهران، و كتاب أبو هريرة ص ١١٠، ١١٧ طبع صيدا للعلامة الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي - مد ظله - ج.

المصالح الواقعية الموجودة في خصوصيات الأحكام و إلى الألفاظ المقتضية لإظهار الحكم واخفائه. ز.

القول ٤٠: بجميع الصنایع و سائر اللغات - ١/٦٧

انظر البحار ج ٧ ص ٣٢٢ طبع أمين الضرب. ج.

القول ٤٠: المفوضة كافة و سائر الغلاة - ٧/٦٧.

يكرّر ذكر اسم هذه الفرقة في هذا الكتاب و هم فرقة من الغلاة الذين غلوا في حقّ بعض المخلوقين و أجروا في حقّهم الأحكام الإلهية تعالى الله عن ذلك، و قول هذه الفرقة الذي فارقوا به غيرهم أنّهم قالوا في الأئمة - عليهم السلام - أنّهم عباد مخلوقون و أنّ ذواتهم حادثة و نفوا سمات القدم عنهم، و قالوا: إنّ الله تعالى تفرّد بخلقهم خاصّة ثمّ فوّض إليهم خلق العالم بما فيه و جعل إليهم أمر الخلق و الرزق و جميع الأفعال الواقعة في الكون، و قد أشار إلى معتقدهم هذا المصنّف - قنّس سرّه - في شرحه لكتاب «اعتقادات الصدوق»^١.

القول ٤١: و كون ذلك لهم في الصفات - ٩/٦٧.

انظر البحار ص ٣٠٠ ج ٧ طبع أمين الضرب. ج.

القول ٤١: و هذا لا يكون إلّا لله - عزّ و جلّ - ١٦/٦٧.

قال المحقّق رشيد الدين محمد بن شهر آشوب المتوفّى سنة ٥٨٨ هـ في كتابه القيم «متشابه القرآن و مختلفه»: النبيّ و الإمام يجب أن يعلما علوم الدين و الشريعة و لا يجب أن يعلما الغيب و ما كان و ما يكون لأنّ ذلك يؤدّي إلى أنّها شاركان للتقديم

١- أنظر «شرح عقائد الصدوق» في الغلوّ و التفويض. ج.

تعالى في جميع معلوماته، و معلوماته لا تنتهى، وإنما يجب أن يكونا عالمين لأنفسهما وقد ثبت أنها عالمان بعلم محدث و العلم لا يتعلق على التفصيل إلا بمعلوم واحد، ولو علما ما لا يتناهى لوجب أن يعلما وجود ما لا يتناهى و ذلك محال، و يجوز أن يعلما الغائبات و الكائنات الماضيات أو المستقبلات بإعلام الله تعالى لهما شيئاً منها...^١ ج.

القول ٤٢: و إن كانوا أئمة غير أنبياء - ٦٨ / ٣.

انظر: «شرح عقائد الصدوق» في نزول الوحي . ج.

القول ٤٢: و جاعلوه من المرسلين - ٦٨ / ٤.

سورة القصص ٧ و أول الآية: ﴿و أوحينا إلى أم موسى...﴾ ج.

القول ٤٢: و إنما منع ذلك الإجماع و العلم - ٦٨ / ١٠.

قال الفاضل أبو عبد الله المقداد بن عبد الله السيوري الحلي المتكلم الشهير المتوفى سنة ٧٢١ هـ في كتابه القيم «اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية» مخطوط ٢، تاريخ كتابته نسختنا ٨٥٢ هـ: البحث الثاني أنه (= خاتم الرسل) مبعوث إلى كافة الخلق، و دليل ذلك إخباره ﷺ بذلك المعلوم تواتراً مع ثبوت نبوته المستلزمة لاتصافه

١- ج ١ ص ٢١١ طبع طهران ١٣٦٩ هـ.

٢- قال العلامة الخوانساري في «روضات الجنات» ص ٦٦٧ طبع ١ عند كلامه على ترجمة الفاضل المقداد: و كتابه «اللوامع» من أحسن ما كتب في فن الكلام على أجل الوضع وأسد النظام و هو في نحو من أربعة آلاف بيت ليس فيه موضع لبته كان كذا و لبت. و قال مؤلف اللوامع في ديباجته: ... و قد صنف العلماء في ذلك (= علم الكلام) الجم الغفير و بالغوا في تنقيح مسائله بالتقرير و التحرير فاحببت مزاحمتهم في التقرب إلى رب الأرباب و الفوز بوافر الأجر و جزيل الثواب بتحرير كتاب جامع لغرر فوائد العلم المشار إليه و تقرير نكت فوائد المعول فيه عليه... ج

بصفات النبوة التي من جملتها العصمة المانعة من الكذب، و خالف في ذلك بعض النصارى حيث زعم أنه مبعوث إلى العرب خاصة و هو باطل لأنه لما سلم نبوته لزم تصديقه في كل ما أخبر به و من جملته عموم نبوته كقوله في القرآن: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾، ﴿لَا نَذِرُكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ﴾^١، وقوله ﷺ: «بُعِثْتُ إِلَى الْأَسْوَدِ وَالْأَحْمَرِ» و لا يرد كونه عربياً و قد قال سبحانه: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾ فلو أرسل إلى غيرهم لزم خطاب من لا يفهم و مخالفة الآية لإمكان الترجمة فيحصل الفهم و ليس في الآية دلالة على منعه إذ لا يلزم من إرسال الرسول بلسان قومه أن لا يرسله إلى غيرهم بتفهمهم بلسانهم.

فائدة: يلزم من عموم نبوته كونه خاتم الأنبياء و إلا لم تكن عامة للخلق و لقوله تعالى: ﴿وَ خَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾ و قوله ﷺ: «لَا نَبِيَّ بَعْدِي» و قال إمام المفسرين أبو علي الطبرسي في «مجمع البيان»^٢: و في قوله: ﴿مَنْ بَلَغَ﴾ دلالة على أنه خاتم النبيين و مبعوث إلى الناس كافة، إذ لم يقيد بزمان و لا مكان. و قال الأستاذ السيد محمد رشيد رضا المتوفى سنة ١٣٥٤ هـ في «تفسير المنار»^٣ و قوله تعالى: ﴿لَا نَذِرُكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ﴾ نص على عموم بعثة خاتم الرسل ﷺ أي لا نذركم به أي بالقرآن يا أهل مكة أو يا معشر قريش أو العرب و جميع من بلغه و وصلت إليه دعوته من العرب أو العجم، أو المعنى لا نذركم به يا أيها المعاصرون لي و جميع من بلغه إلى يوم القيامة . ج.

القول ٤٢ - فاما ظهور المعجزات عليهم - ١٣/٦٨ .

انظر البحار ج ٧ ص ٣٦٤ طبع كمباني . ج.

١ - سورة الأنعام / ١٩ ﴿قُلْ... و اوحى إلي هذا القرآن لا نذركم به و من بلغ﴾ . ج .

٢ - ج ٢ ص ٢٨٢ طبع صيدا .

٣ - ج ٧ ص ٣٤١ طبع مصر .

القول ٤٢: و بنو نوبخت تخالف فيه و تأباه - ١٦/٦٨ .

الأقوال التي ينسبها في الكتاب إلى بني نوبخت هي آراء من تقدّم منهم على عصره و لاسيّما آراء المتكلّمين الجليلين الشهيرين أبي سهل و أبي محمد النوبختيين - رحمه الله - و بعض النوبختيين المتأخّرين يوافقون في ظهور الاعلام و المعجزات على أيدي الأئمة - عليهم السلام - . قال الشيخ الجليل أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت في كتابه الموسوم بـ «الباقوت» ما لفظه: و ظهور المعجزات على أيدي الأئمة جائز و دليله قصّة مريم و آصف و غير ذلك. و قال العلامة الحليّ - رحمه الله - في شرحه^١: أنّه غير مستحيل و لا قبيح فجاز إظهاره، أمّا عدم قبحه فلا لأنّ جهة القبح هو الكذب و هو منتف ههنا إذ صاحب الكرامة لا يدّعي النبوة فانتفى وجه القبح. و من ذهب إلى جواز صدور الكرامات عنهم من مشايخ المعتزلة غير من أشار إليه المصنّف هو أبو الحسين البصري. ز.

القول ٤٣: و السفراء و الأبواب ٥/٦٩ .

انظر البحار ج ٧ ص ٣٦٥ طبع كمپاني. ج.

القول ٤٣: في الصالحين و الأبرار - ٨/٦٩ .

مسألة ظهور الكرامات على الأولياء و الأبرار ممّا جوّزه أكثر الفرق و إنّها خالف فيه المعتزلة بشبهة أنّه يبطل دلالة المعجزة على النبوة، و جوّزه من المعتزلة غير أبي بكر ابن الأخشيد المذكور في كلام المصنّف - قدس سرّه - أبو الحسين البصري أيضاً و كذا محقّقو

١ - و سمّي ذلك الشرح النفيس الهام: بـ «أنوار الملوكوت في شرح الباقت» مخطوط و يطبع الآن بعون الله تعالى بالعراق بعناية صديقنا العلامة الفضال السيد محمد علي القاضي الطباطبائي التبريزي نزيل النجف الأشرف - جزاه الله عن العلم و الدين خيراً . ج .

الأشعرية كالجويني والغزالي وفخر الدين الرازي وغيرهم، والكلام في ردّ الشبهة المذكورة للمعتزلة وغيرها مذكور في كتب الكلام. وأما الزيدية فالمذكور في كلام المصنّف أنّهم يوافقون في نفي صدورهما مع المعتزلة وكأنه كان في بعض المتقدمين منهم وإلا ففي كلام المتأخرين منهم جوازه، قال السيد الإمام أبو الحسين يحيى بن حمزة بن علي الحسيني من أفاضل أئمة الزيدية القائمين باليمن في كتابه الكبير في الكلام المسمّى بـ «الشامل» بعد أن ذكر ذهاب جماهير المعتزلة إلى امتناع إظهار الخوارق على الأولياء وذهاب الإمامية إلى وجوب ظهورها على الأئمة ما نصّ عبارته: وذهب الشيخ أبو الحسن والمحققون من الأشعرية كالغزالي والجويني وصاحب «النهاية» وغيرهم إلى جواز ظهورها عليهم وهو الذي ذهب إليه أئمة الزيدية ومن تابعهم من علماء الدين. انتهى.

و الفلاسفة المسلمون أيضاً جوزوا وقوعها من الأولياء ولهم في إثبات ذلك مناهج عقلية مذكورة في كلماتهم كما يظهر للمراجع إلى كتب ابن سينا مثل الشفاء والإشارات وغيرها. ز.

القول ٤٦: بين الأئمة والأنبياء - عليهم السلام - ١١ / ٧٠.

انظر البحار ج ٧ ص ٣٤٥ طبع كمباني. ج.

القول ٤٦: وأنا ناظر فيه - ٤ / ٧١.

قد رفعنا إلى معالي العلامة الشهير السيد هبة الدين الشهرستاني في شعبان سنة ١٣٥٤ هـ هذه المسألة: هل الأئمة - عليهم السلام - أفضل من الأنبياء - عليهم السلام - أم الأمر بالعكس؟ فأجاب - مدّ ظله - عنها بهذا النصّ: أمّا بالقياس إلى النبي ﷺ فالجميع دونه في جميع الفضائل وإنّا فضائلهم رشحات من فضله وعلومهم مقتبسة من علمه وشرفهم فرع شرفه. و أمّا بالقياس إلى سائر الأنبياء السالفين فلا يبعد أن تكون جملة من

هؤلاء أفضل وأشرف من جملة في أولئك، لأنّ في هؤلاء من هو أعلم وأشرف وأكثر جهاداً في سبيل الله، وأصبر وأعظم نفعاً للبشر علمياً وأديباً وأخلاقياً واجتماعياً، فلا يبقى ما يقف عثرة في سبيل التفضيل سوى ميزة النبوة، وقد قرّرت في محله أنّ الخلافة لأفضل الأنبياء قد يعتبر أعظم درجة من بعض الأنبياء، وبعبارة أخرى لم يثبت أنّ الخلافة الإلهية عن أعظم أنبياء أقلّ درجة من كل نبي، ولدينا مثال محسوس وهو قياس ملك صغير من الشرف إلى ملك كبير، مثل ملك بريطانيا ثمّ قياسه إلى وزير المستعمرات، فإنّ وزير الملك العظيم يقتبس من عظمة ملكه فضلاً وعظمة لا يدانيه فضل الملك الصغير ولا عظمته. وإن أبيت إلّا أن يقام لك شاهد من آثار الشريعة القدسية فالحديث المروي عن رسول الله ﷺ: «علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»، وفي أكثر الروايات «أفضل من أنبياء بني إسرائيل»، فإن أخذنا العموم من علماء الأمة فأهل بيت النبي المصطفى ﷺ أولى بالقصد وإلّا فهم القدر المتيقّن، مضافاً إلى ما ورد في علي - عليه السلام - من أنّه أخو النبي ونفسه، وأنّه خير الناس من بعده، وزوجته خير النساء، ونسلهما خير نسل، و«الحسن والحسين سيّدا شباب أهل الجنة» فيعمّ كلّ نبيّ مات في شبابه «و كلّ أهل الجنة شباب» و«عليّ منّي وأنا من عليّ» و«حسين منّي وأنا من حسين» وما يدريك أن لو كانت النبوة باقية مستمرة لكانت النبوة في هؤلاء متسلسلة فما قصروا عنها إلّا لمانع في الحكمة الإلهية العامة لا لقصور في استعداد هؤلاء خاصّة، والله أعلم بحقائق الأمور. وراجع «متشابه القرآن»^١ للشيخ الجليل المحبوب محمد بن شهر آشوب. وانظر رسالة «أصل الشيعة وأصولها»^٢ للعلامة الشهير آل كاشف الغطاء مدّ ظلّه، أيضاً. ج.

١- ص ٤٤، ٤٥ طبع طهران ١٣٢٨ هـ. ش.

٢- ص ٨٤ طبع نجف.

القول ٤٧ - كذلك نجزي الظالمين - ٩/٧١ .

سورة الأنبياء : ٢٩ .

القول ٤٨ : المفاضلة بين الأئمة - عليهم السلام - والملائكة - ١٣/٧١ .

سبق منه الإشارة في فصل متقدّم إلى الأقوال المختلفة في المفاضلة بين الأنبياء والأئمة - عليهم السلام - وأظهر التمايل إلى فضل الأئمة من آل محمد ﷺ على سائر الأنبياء والرسل غير نبيّنا محمد ﷺ ومع ذلك لم يقطع به وقال: «أنا ناظر فيه»، وفي هذا الفصل يشير إلى المفاضلة بين الأئمة والملائكة ويفرّق في ذلك بين الرسل من الملائكة وبين غيرهم من سائر الملائكة ويقول أنّ قوله فيهم وفي المفاضلة بينهم وبين الأئمة من آل محمد ﷺ مثل قوله في المفاضلة بين الأنبياء والرسل من البشر وبينهم - عليهم السلام -، وأما سائر الملائكة ففقط بأنّ الأنبياء من البشر والأئمة - عليهم السلام - أفضل منهم. وللسيد الشريف المرتضى - قدس سرّه - مسألة خاصّة في هذا الباب استوفى الكلام في أطرافه واستقصاه بذكر الأدلّة والحجج وهي معروفة^١. ز .

القول ٤٨ : ليس موضعها هذا الكتاب - ١٧/٧١ .

انظر «مجمع البيان» ج ٢ ص ٣٠٤ س ١٣ طبع صيدا للشيخ الطبرسي . ج .

القول ٤٩ - كما جاءت به الرواية - ١٥/٧٢ .

قال المؤلف - قدس سرّه - في جواب المسألة الرابعة والعشرين من المسائل العكبرية (مخطوط): إنهم (= الحجج) عندنا أحياء في جنّة من جنّات الله - عزّ وجلّ - يبلغهم السلام عليهم من بعيد ويسمعونه من مشاهدتهم كما جاء الخبر بذلك مبيناً على

١- أنظر البحار ج ١٤ ص ٣٥٩ . ج .

التفصيل، و ليسوا عندنا في القبور حاليّن و لا في الثرى ساكنين و إنّما جاءت العبادة بالسعي إلى مشاهدهم و المناجاة لهم عند قبورهم امتحاناً و تعبدّاً، و جعل الثواب على السعي و الإعظام للمواضع التي حلّوها عند فراقهم دار التكليف و انتقلهم إلى دار الجزاء، و قد تعبّد الله تعالى الخلق بالحجّ إلى البيت الحرام و السعي إليه من جميع البلاد و الأمصار و جعله بيتاً له مقصوداً و مقاماً معظماً محجوباً و إنّ كان الله - عزّ و جلّ - لا يحويه مكان و لا يكون إلى مكان أقرب من مكان فكذلك يجعل مشاهد الأئمة مزورة و قبورهم مقصودة و إنّ لم تكن ذواتهم لها مجاورة و لا أجسادهم فيها حالة. ج.

القول ٤٩ - و لا هم يحزنون - ٦/٧٣.

سورة آل عمران: ١٧٠، ١٧١.

القول ٤٩: و جعلني من المكرمين - ٧/٧٣.

سورة يس: ٢٦ و ٢٧ (آل يس ظ) و قال المؤلف - رحمه الله - في جواب المسألة الرابعة من المسائل السروية: و قد قال سبحانه في مؤمن آل يس: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ﴾ الآية. فأخبر أنّه حي ناطق منعم و إنّ كان جسمه على ظهر الأرض أو على بطنها. و قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا﴾ الآية. فأخبر أنّهم أحياء و إنّ كانت أجسادهم على وجه الأرض أمواتاً لا حياة فيها. ج.

القول ٥٠: في أبيات مشهورة - ٤/٧٤.

قال العلامة الكبير و المتتبّع الخير السيّد محسن الأمين العاملي - مدّ ظلّه - في جمعه النفيس «ديوان أمير المؤمنين - عليه السلام - على الرواية الصحيحة ص ٨- ١٠ طبع دمشق: و لا بأس بالإشارة إلى بعض ما يوجب القطع بفساد نسبة البعض مما في الديوان المشهور إليه - عليه السلام -... و من ذلك إيراد الأبيات التي أولها:

يا حار همدان من يمت يرني من مؤمن أو منافق قبلا
مع أنها للسيد الحميري وأولها:
قول عليّ لحارث عجب كم ثمّ اعجوبة له حملا

فإنّه صريح في أنّ ذلك حكاية قوله - عليه السلام - لا نفس قوله. والعجب أنّ جامع الديوان ذكر هذا البيت في آخر الأبيات مع أنّه في أولها و صريح في أنها ليست له - عليه السلام -، والشيخ الطوسي في أماليه في المجلس الثامن عشر نسب الأبيات إلى السيّد الحميري وذكر هذا البيت في أولها. وقد وقع في هذا الاشتباه ابن أبي الحديد في شرح النهج فنسب الأبيات إلى أمير المؤمنين - عليه السلام - لما رأى في أولها خطاباً للحارث ولم يذكر البيت الذي هو أولها. وقال أيضاً في ص ١١٤ من الديوان: وقال ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة إنّ الشيعة تروي عنه شعراً قاله للحارث الأعور الهمداني: «يا حار همدان من يمت يرني» البيت... ولكنّ الصواب أنّ هذه الأبيات للسيّد الحميري نظم فيها هذه القصّة فتوهم الرواة أنّها لأمر المؤمنين - عليه السلام - من قوله فيها: «يا حار همدان»، وإنّما ذلك حكاية قول أمير المؤمنين - عليه السلام - لا نفس قوله، روى ذلك الشيخ الطوسي في أماليه في مجلس يوم الجمعة ١٨ جمادي الآخرة سنة ٤٥٧ بسنده عن جميل بن صالح قال أنشدني السيد بن محمد:

قول عليّ لحارث عجب كم ثمّ اعجوبة له حملا
يا حار همدان من يمت يرني من مؤمن أو منافق قبلا

انظر أمالي الشيخ المفيد ص ٢-٤ طبع نجف ١٣٦٧ هـ. ج.

القول ٥٠: مثقال ذرة شرّاً يره - ١٢ / ٧٤

سورة الزلزال: ٧ و ٨.

القول ٥٠: فإن أجل الله لآت - ١٤ / ٧٤.

سورة العنكبوت: ٥.

القول ٥١: وأجسام الملائكة في التركيبات - ٥ / ٧٥.

انظر كتاب «المختصر»^١ تأليف الشيخ حسن بن سليمان الحلّي صاحب «مختصر بصائر الدرجات»^٢ تلميذ الشهيد الأول من علماء أوائل القرن التاسع. ج.

القول ٥٢: حتّى النشور والمآب - ١١ / ٧٥.

انظر إلى ما قاله المصنّف في هذا الموضوع في كتابه «تصحيح الاعتقاد» في النفوس والأرواح. ج.

القول ٥٤: وكيف تكون صورهم في تلك الأحوال - ٧ / ٧٧.

انظر «بحار الأنوار» ج ١٤ ص ٤١٠ طبع أمين الضرب. ج.

القول ٥٤: عن الصادقين من آل محمّد - ١٣ / ٧٧.

لما كانت الأحكام الثابتة للمكلّفين من أمر ونهي والاستحقاقات الحاصلة لهم من تعلّق مدح وذمّ وثواب وعقاب وغير ذلك كلّها متعلّقة بالانسان المكلّف جرت عادة المتكلّمين بالبحث عن حقيقة الانسان وماهيته ليعلم أنّ ذلك المكلّف الذي تعلّقت به هذه الأمور من هو؟ وقد اختلفت أقاويلهم في ذلك على آراء كثيرة حتى عدّ منها زهاء أربعين قولاً وغالبها ناشئة من خلط معنى النفس والروح بمعاني الحياة والعقل ونحوهما والمعروف بين محقّقي المتكلّمين هو القول بتجرّدها مما لا محلّ لبسط

١ - ص ١ طبع نجف ١٣٧٠ هـ.

٢ - طبع نجف.

القول في ذلك في هذا المقام.

و للمصنف في بعض أجوبة مسائله^١ كلام في هذا المقام يناسب نقله في هذا المقام فقد سئل عنه عن الإنسان^٢ هل هو هذا الشخص المرئي المدرك أو هو جزء حال في القلب حساس دراك، فأجاب بما لفظه:

إنّ الإنسان هو ما ذكره بنو نوبخت، وقد حكى عن هشام بن الحكم أيضاً، والأخبار عن موالينا - عليهم السلام - تدلّ على ما أذهب إليه وهو أنّه شيء قائم بنفسه لا حجم له ولا حيّز ولا يصحّ عليه التركيب ولا الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وهو الشيء الذي كانت تسمّيه الحكماء الأوائل «الجوهر البسيط» وكذلك كل حيّ فعّال محدث فهو جوهر بسيط، وليس كما قال الجبائي وابنه وأصحابهما أنّه جملة مؤلّفة، ولا كما قال ابن الأخشاد أنّه جسم متخلخل في الجملة الظاهرة، ولا كما قال ابن الراوندي «الأعوازي خ»^٣ إنّّه جزء لا يتجزأ . و قولي فيه قول معمر من المعتزلة وبني نوبخت من الشيعة على ما قدّمت ذكره، وهو شيء يحتمل العلم والقدرة والحياة والإرادة والنقص قائم بنفسه محتاج في أفعاله إلى الآلة التي هي الجسد. والوصف بأنّه حيّ يصحّ عليه القول بأنّه عالم وقادر وليس الوصف له بالحياة كالوصف للأجساد بالحياة حسب ما قدّمناه، وقد يعبر عنه بالروح وعلى هذا المعنى جاءت الأخبار أنّ الروح إذا فارقت الجسد نعتت وعذبت، والمراد أنّ الإنسان الذي هو الجوهر البسيط يسمّى الروح وعليه الثواب والعقاب وإليه توجّه الأمر والنهي والوعد والوعيد، وقد دلّ القرآن على ذلك بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ

١- وهي الأسئلة السروية التي وردت إليه - قدّس سرّه - من السيد الشريف بسارية مازندران فأجاب عنها بكتاب عبر عنه النجاشي بـ «المسألة الموضحة» وفيها مسألة الرجعة والذّر. ج.

٢- أنظر «البحار» ص ٤١١، ٤١٢ طبع كمپاني. ج.

٣- أنظر تكملة «الفهرست» لابن النديم ص ٤ من طبعة مصر. ج.

الكَرِيم * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ ١، فأخبر تعالى أنه غير الصورة وأنه مركَّب منها ولو كان الإنسان هو الصورة لم يكن لقوله تعالى: ﴿فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ معنى لأنَّ المركَّب في الشيء غير الشيء المركَّب فيه ولا مجال أن تكون الصورة مركَّبة في نفسها عينا لما ذكرناه، وقد قال سبحانه في مؤمن آل ياسين ٢: ﴿قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ * بِمَا غَفَرَ لِي * ٣ فأخبر أنه حيّ ناطق منعم وإن كان جسمه على ظهر الأرض أو في بطنها، وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ ٤ فأخبر أنهم أحياء وإن كانت أجسادهم على وجه الأرض أَمْواتًا لا حياة فيها، وروي عن الصادقين - عليهم السلام - أنهم قالوا: إذا فارقت أرواح المؤمنين أجسادهم أسكنها الله تعالى في أجسادهم التي فارقوها فينعمهم في جنته وأنكروا ما ادَّعته العامة من أنها تسكن في حواصل الطيور الخضر، وقالوا المؤمنون أكرم على الله من ذلك، ولنا على المذهب الذي وصفناه أدلة عقلية لا يطعن المخالف فيها ونظائرها لما ذكرنا من الأدلة السمعية وبالله أستعين. انتهى كلامه - رفع مقامه - نقلناه بطوله لما فيه من الفائدة المناسبة في المقام. ز.

القول ٥٦: والصراط والميزان - ٧٨ / ١٤.

الطريق إلى معرفة هذه الأمور والأحكام المتعلقة بالنشأة الأخروية هو السمع وخبر المخبر الصادق فبعد ما ثبت نبوة النبي ﷺ بالأدلة القاطعة وعصمته يجب التصديق بكافة ما أخبر به عن هذه الأمور الممكنة التي لا استحالة فيها عقلاً كما يجب التصديق بسائر ما أتى به من الله تعالى، وبالجملة يجب الإيمان بجملة ما أخبر به عن

١- سورة الانفطار/ ٦-٨.

٢- أنظر «تفسير الشيخ أبي الفتوح الرازي» ج ٤ ص ٤٠٧ طبع طهران . ج .

٣- سورة يس/ ٢٦-٢٧.

٤- سورة آل عمران/ ١٦٩.

هذه الأمور، و أمّا تفاصيلها و كيفياتها، و أنّ الصراط ما هو، و الميزان كيف هو و على أيّ كيفية تقع المحاسبة، و متى ينزل الملكان على أهل القبور، و عمّا يسألونهم فقد ورد في بيانها أخبار كثيرة مروية في طرق الفريقين لا يخرج غالبها عن حريم أخبار الآحاد فلا بدّ أن يسلك فيها ما يجب سلوكه في سائر تلك الأخبار و الأخذ بما يوافق منها الكتاب و السنّة القطعية و الإجماع و لا يخالف أدلّة العقول.

و للمصنّف بيانات وافية في غالب تلك المسائل في شرحه لكتاب «تصحيح اعتقاد الإمامية»^١ للشيخ الصدوق أبي جعفر ابن بابويه القميّ - قدس سرّه - ينبغي المراجعة إليه لمن أراد مزيد التبصّر في ذلك و الله الموفق للصواب. ز.

القول ٥٧: في الشفاعة - ١٣/٧٩.

اتّفق كافّة فرق المسلمين على ثبوت الشفاعة لنبينا ﷺ لكنّهم اختلفوا في معناها، فذهبت المعتزلة إلى أنّ الشفاعة للمؤمن الطائع في زيادة المنافع دون العصاة المرتكبين للذنوب و الكبائر، و أمّا سائر الفرق فقالوا: إنّها للعصاة و الفساق من أهل الإيمان في سقوط العقاب عنهم و أدلّتهم على ثبوت الشفاعة بالمعنى الذي ذكرناه مذكورة في الكتب المطوّلة. ز.

القول ٥٧: و لا صديق حميم - ٢/٨٠.

سورة الشعراء: ١٠٠، ١٠١.

القول ٥٨: في البداء و المشيئة - ٥/٨٠.

(٢) لفظ البداء يطلق على معنيين: الأوّل هو الظهور و هذا هو الأصل في هذه

١ - أنظر كتاب «تصحيح الاعتقاد» في الصراط و الحساب و الميزان. ج.

اللفظة من حيث الوضع اللغوي، و الثاني هو الانتقال و التحوّل من عزم إلى عزم بحصول العلم أو الظن بشيء بعد ما لم يكن حاصلًا، و البدء بهذا المعنى الأخير مما لا يجوز إطلاقه في حقّ الباري تعالى لاستلزامه حدوث العلم و تجدّده له مما دلّت الأدلّة القاطعة على نفيه عنه تعالى، فحيث ما يضاف إليه هذه اللفظة فالمراد منه هو ظهور أمر غير مترقّب أو حدوث شيء لم يكن في الحسبان حدوثه و وقوعه، و على هذا المعنى يحمل كلّ ما ورد إطلاقه في القرآن الكريم، و الذي سوّغ إطلاق لفظة البدء عليه تعالى بهذا المعنى هو السمعيّات من آيات الكتاب الكريم نحو قوله تعالى: ﴿وَبَدَأَ هُمْ مِنْ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾^١ و غيره من الآيات، و من الأخبار الكثيرة المروية بالطرق الصحيحة في كتب الفريقين و لولا تلك السمعيّات لم يجز إطلاقها في حقّه تعالى.

و محقّقو الفريقين حملوها على ما يفيد معنى النسخ و نظائره مما ذكره المصنّف - قدس سره - و جعلوا مثابته في التكوينيّات مثابة النسخ في الأمور التشريعيّة مما أطبق الكل على صحّته و جوازه و يصير الخلاف حينئذ كخلاف لفظي. و بعض مخالففي الإماميّة حمل هذه اللفظة على المعنى الأخير الذي لا يجوز إطلاقه في حقّه و نسبه إلى مذهب الإماميّة بقصد التشنيع لهم في ذلك و الصحيح من ذلك ما أشرنا إليه. ز.

القول ٥٩: من الزيادة فيه و النقصان. ١٧/٨٠.

الكلام في هذه المسألة معروف، و الخلاف فيه بين العلماء مشهور، أمّا الزيادة في آيات القرآن فلم يدّعها أحد بل صرّحوا بعدم وقوعها، و أمّا التحريف و النقص فقد وقع دعواه عن بعض حشوية العامّة و أخباريّة الشيعة نظراً لورود بعض روايات مروية بطريق الآحاد، و محقّقو الفريقين و أهل النظر منهم على خلافه، و نحن نقتصر في هذا الباب على كلام للشيخ الجليل أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي - قدس سره - أورده في

تفسيره المعروف بـ «التيان»^١ قال:

أما الكلام في زيادة القرآن و نقصانه فما لا يليق به أيضاً (غرضه أنه لا يليق إيراده في ضمن تفسير آيات القرآن و إنما يلزم التعرض له في المقدمات) لأن الزيادة فيه مجمع على بطلانها، و أما النقصان فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه و هو الألبق بالصحيح من مذهبنا و هو الذي نصره المرتضى و هو الظاهر في الرواية غير أنه رويت روايات كثيرة من جهة الشيعة و أهل السنة بنقصان كثير من آي القرآن و نقل شيء منه من موضع إلى موضع طريقها الأحاد التي لا توجب علماً و لا عملاً و الأولى الإعراض عنها. انتهى. ز.

القول ٥٩: و من عرف الناسخ و المنسوخ - ٢/٨١.

أنظر باب «القول في اللطيف من الكلام»، «القول في ناسخ القرآن و منسوخه». ج.

القول ٥٩: و لا من آية و لا من سورة - ٦/٨١.

قال العلامة الإمام السيد هبة الدين الشهرستاني - مدّ ظلّه - في مجلة «المرشد» ج ٣ ص ٢١١ طبع بغداد: المشهور (و عليه الجمهور) أنّ القرآن المنزل من الله على رسوله إنّما هو هذا الموجود بين الدفتين و عليه أدلة وافية من التاريخ و الحديث. و قد اغترّ جملة من الحشوية و نساك المحدثين الظاهريين ببعض الأحاديث الضعيفة و التي وضع قسماً منها ذوا الأهواء من رؤساء الفرق في صدر الإسلام فظنّوا حدوث الزيادة و النقصان في آي القرآن. و سيّدنا المرتضى علم الهدى صرح كغيره من أسلافنا المحققين بأنّ القرآن محفوظ من الزيادة و النقصان كما صرح أيضاً بأنّ أكثر ما نزل على

١- أنظر كتاب «التيان في تفسير القرآن» ج ١ ص ٢-٣ طبع طهران على الحجر ١٣٦٤ هـ للشيخ

هذا الدين من البلاء إنما هو من أرباب النسك يعني بهم الذين يأخذون من صفاء سريرتهم بكل ما يسمعون. أنظر رسالة «أجوبة موسى جبار الله» ص ٢٧، ٣٧ طبع صيدا للعلامة الإمام السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي - مدّ ظلّه - و تفسير «آلاء الرحمن» ج ١ ص ١٧، ٣٢ طبع صيدا لفقيه العالم الإسلامي الإمام الشيخ محمد جواد البلاغي - طاب ثراه - و «المطالعات و المراجعات» ج ٢ ص ١١٥ - ١٢٠ طبع صيدا و رسالة «أصل الشيعة و أصولها» ص ٨٨ طبع النجف لمؤلفها العلامة الإمام الشيخ محمد الحسين آل كاشف الغطاء - مدّ ظلّه - ج.

القول ٥٩: ولكن حذف ما كان مثبتاً - ٨١ / ٦.

أنظر «البحار» ج ١٩ ص ٢٠ طبع كمباني.

القول ٥٩: ربّ زدني علماً - ٨١ - ١٠.

سورة طه: ١١٤.

القول ٥٩: فسَمّي تأويل القرآن قرآناً - ٨١ / ١٠.

أنظر «تصحیح الاعتقاد» في نزول القرآن . ج.

القول ٦٠: في أبواب الوعيد - ٨٢ / ٦.

الوعيد عبارة عن الإخبار بوصول ضرر على الموعود كما أنّ الوعد عبارة عن الإخبار بوصول نفع إليه، و قد أشار إلى جملة من مسائله التي اتّفقت عليها الإمامية وخالفتهم فيها المعتزلة و غيرهم في الباب المخصوص الذي عقده لهذا.

و قد جرت عادة المتكلمين على البحث في باب الوعيد عن مسائل الثواب والعقاب و الطاعة و المعصية و الإيمان و الكفر و ما يجري على الكفار و الفساق من

الأسماء والأحكام وغير ذلك مما قد تعرّض لشيء من مهمّاتها في طيّ الأبواب الآتية وذكر معتقد الإمامية فيها ومن يخالفهم في شيء منها. ز.

القول ٦١: ولا الثواب ولا العقاب - ٨٢ / ١٤.

الإحباط في اصطلاح المتكلّمين خروج الثواب والمدح الذين يستحقّهما العبد المطيع عن كونها مستحقّين بذمّ وعقاب أكبر منهما لفاعل الطاعة، والقول بالتحباط منسوب إلى أبي علي الجبائي من المعتزلة وتبعه عليه من يوافقه، فقال إذا أقدم صاحب الكبيرة عليها أحبطت تلك الكبيرة جميع أعماله الصالحة وأسقطتها والخلاف في ذلك في غير الكفر إذ لا خلاف في أنّه يزيل استحقاق الطاعات السالفة وفي غير الإيمان الذي يزيل استحقاق الذنوب السابقة^١.

وقال أبو هاشم بالموازنة وهو أنّ الأعمال الصالحة للعبد توازن بالأعمال السيئة فينعدم ما يساوي الناقص بالناقص ويبقى الزائد، والأدلة على بطلان كلا القولين المذكورة في محله. ز.

القول ٦٣: في الموافاة - ٨٣ / ٩.

محمل القول في هذا أنّه لا خلاف في أنّ المؤمن بعد اتّصافه بالإيمان الحقيقي في الواقع ونفس الأمر لا يمكن أن يكفر مادام الوصف وإنّما الخلاف في أنّه هل يمكن زواله بطريان ضدّه أم لا؟، فذهب كثير إلى جواز ذلك بل وقوعه ويدلّ عليه ظواهر آيات كثيرة من القرآن، وذهب بعض آخر إلى عدم جواز زوال الإيمان الحقيقي بضدّه أو غيره وهو الذي يظهر من كلام المصنّف هيهنا ونسب القول به إلى السيد الشريف المرتضى أيضاً.

١- راجع «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد» ص ٣٦٠ طبع صيدا، للعلامة الحلي - رحمه الله - ج

و تحقيق القول في ذلك ما ذكره بعض أجلاء المتأخرين و هو أن المعلومات التي يتحقق الإيـان بالعلم بها أمور متحققة ثابتة لا تقبل التغير و التبديل فإن وحدة الصانع تعالى و وجوده و أزليته و علمه و قدرته و حياته أمور يستحيل تغيرها و كذا كونه عدلاً لا يفعل قبيحاً و لا يخل بواجب و كذا النبوة و المعاد فإذا علمها الشخص على وجه اليقين و الثبات بحيث صار علمه بها كعلمه بوجود نفسه-غير أن الأول نظري و الثاني بديهي، لكن لما كان النظري إنما يصير يقينياً بانتهائه إلى البديهي و لم يبق فرق بين العلمين-امتنع تغير ذلك العلم و تبدله كما يمتنع تغير علمه بوجود نفسه. و الحاصل أن العلم إذا انطبق على المعلوم الحقيقي الذي لا يتغير أصلاً فمحال تغيره فعلم أن ما يحصل لبعض الناس من تغير عقيدة الإيـان لم يكن بعد اتصاف أنفسهم بالعلم حقيقة بل كان الحاصل لهم ظناً غالباً بتلك المعلومات، و الظن يمكن تبدله و تغيره. انتهى. و الكلام في مسألة الموافاة و اشتراط استحقاق الثواب بها و عدم اشتراطها طويل لا يسع المقام التطويل بذكره و المرجع الكتب المبسطة. ز.

القول ٦٥: في العموم و الخصوص - ٨٤ / ٤.

الكلام في هذا الباب من مباحث أصول الفقه و قد تعرض أهله للبحث المستقصى عن هذه المسألة في كتبهم، و لكن لأجل أنها لها نوع ارتباط ببعض مباحث الوعد و الوعيد وغيرها مما يبحث عنه في علم الكلام تعرض لها بعض المتكلمين في كتبهم، مثلاً ورد في القرآن الكريم آيات كثيرة مشعرة بعدم جواز العفو عن مرتكبي الذنوب و المعاصي مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَغْصِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾^١، و قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَاباً كَبِيراً﴾^٢ و قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾^٣ و آيات غير ذلك.

فإذا لم يثبت وجود صيغة للعموم يخصه في لغة العرب يحتمل اللفظ العموم والخصوص فيجوز عند ذلك تخصيص الوعيد بالكفار دون فساق أهل القبلة كما هو مذهب الإمامية والمرجئة ويخالفهم فيه المعتزلة على ما سبقت الإشارة إليه في أول الكتاب.

و لأجل ذلك أفرد بعض المتكلمين هذه المسألة بالتأليف كالنوبختين أبو سهل إسماعيل بن علي، وأبو محمد الحسن بن موسى النوبختي - رحمهما الله - كما أشاروا إلى ذلك في فهرست تصانيفهم. ز.

القول ٦٦: في الأسماء والأحكام - ٩/٨٤.

الغرض المهم من عقد هذا الباب في كتب الكلام هو البحث عن حال مرتكبي الكبائر من المعاصي من المسلمين والمصلين إلى القبلة وما يستحقونه [من] الأسماء وعلى أي نحو يطلق عليهم هذه الأسماء وما يجري عليهم من الأحكام وما يتعلق بذلك، وقد ظهر الكلام في ذلك منذ الصدر الأول من الزمن الذي نشأت فرقة الخوارج وما ابتدعه بعض فرقهم كالأزارقة وغيرهم من الأقاويل الفاسدة في باب الإيثار والكفر والتي استحلوا بها دماء المسلمين وكفروهم، ثم ما حدث لأجل ذلك من القول بالمنزلة بين المنزلتين وفارق به المعتزلة سائر الفرق وهو أنّ الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر وأنه يستحق الوعيد بالخلود في النار على ما أشير إليه في أوائل الكتاب، وقد تعرضوا في ضمن ذلك على تعريف حقيقة الإيثار والكفر وحكم المخالف للحق من أهل القبلة، وإلى حال المعاصي من صغيرة أو كبيرة، وما يستحقه مرتكبوها من العقاب في العاجل أو الدّمْ في الآجل. وما يطلق عليهم من الأسماء الشرعية ويجري عليهم من الأحكام الدينية إلى غير ذلك من تفاريع المسائل والأحكام التي تكفل بيانها حوافل كتب الكلام والفقه، وقد تعرض المصنّف - قدس سره - لأهم ما خالف فيه المعتزلة مع الإمامية في المسائل المذكورة في هذا الكتاب. ز.

القول ٦٧: يموتون وهم كفّار - ٥/٨٥.

سورة النساء: ١٨.

القول ٦٧: إلى يوم يبعثون - ٧/٨٥.

سورة المؤمنون: ٩٩, ١٠٠.

القول ٦٨: و عبد السلام الجبائي ومن اتّبعه يخالفون فيه - ١٥/٨٥.

ذهب أبو هاشم إلى أنّ حقيقة التوبة هي الندم على المعصية و العزم على عدم العود إلى مثلها في القبح، و بعبارة أخرى الندم على المعصية السابقة و العزم على تركها في الآتي، و تبعه في ذلك من انتهج منهجه من جمهور معتزلة البصريين كالقاضي عبد الجبار و غيره، فحقيقة التوبة عند هؤلاء متقومة من جزأين: ندم خاص و عزم خاص. و قال آخرون: حقيقة التوبة هي الندم على فعل المعصية و أمّا العزم على تركها فليس بمأخوذ في حقيقتها، ثمّ اختلفوا فجعله بعض منهم شرطاً و بعض آخر لازماً فقد اتفق الكل على أنّ النادم غير العازم و كذا العازم مع عدم الندم ليس بتائب و إنّما الخلاف في أنّ عدم صحّة توبته لزوال ما هو جزء حقيقة التوبة أو لزوال شرطها و لازمها.

و الظاهر من كلام المصنّف أخذه شرطاً فيها و اختار محمود الخوارزمي من المعتزلة كونه لازماً، فالعزم المذكور جزء من مفهوم حقيقة التوبة عند أبي هاشم و أتباعه و ليس بجزء منه عند هؤلاء بحيث لو ندم على ما سلف من القبيح و منع عن العزم صحّت توبته على هذا القول دون القول الأول. ز.

القول ٦٩: فضلاً عن أن يكون قبيحاً - ٦/٨٦.

حكى قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد الرازي هذا القول المنسوب إلى أبي هاشم عن أمير المؤمنين - عليه السلام - و عن أولاده كعلي بن موسى الرضا - عليه السلام - كما

نقله عنه العلامة الحلي - قدس سره - وكذا حكاه عنهم - عليهم السلام - يحيى بن حمزة الحسيني من أفاضل أئمة الزيدية في الشامل وعن جماعة أخرى من التابعين وأتباعهم مثل الحسن البصري وواصل بن عطاء وجعفر بن مبشر وبشر بن المعتمر وغيرهم.

وتحقيق القول في ذلك أنها مقولة بالشدة والضعف ومختلفة بحسب اختلاف جهات القبح فيها وإن كانت مشاركة في القبح المطلق فإذا تاب العبد عن قبيح له مشاركة مع غيره في الجهة المقبحة وجب التوبة عن ذلك القبيح الآخر أيضاً وإلا لم يكن توبة حقيقة عنه، وأما سائر القبائح التي لا تشاركه في جهة القبح فلا دخل له في التوبة عن هذا القبيح لاختلاف الدواعي والأغراض، ولهذا ألزموا أبا هاشم بأنه لو أسلم يهودي وندم على كفره وبقي على الإصرار على صغيرة من الصغائر أن لا يكون توبته مقبولة مع أن الإجماع واقع على صحة توبته، وبهذا ينبغي أن يحمل القول المنقول عن أمير المؤمنين وأهل بيته - عليهم السلام - ويتأول به والله أعلم. ز.

القول ٧١: وإن شاؤا استقادوا منه - ٨٧/ ١٠.

«القول» بفتح القاف والواو: القصاص و قتل القاتل بدل القاتل. يقال: «استقاد الأمير» أي سأل أن يقيد القاتل بالقتل. ج.

القول ٧٢: من جهة الاكتساب - ٨٨/ ٨.

العلم ينقسم إلى ضروري وكسبي، والضروري هو ما يضطر غريزة العقل بمجردّها إلى التصديق به مثل «أن الشيء لا يتّصف بالنفي والإثبات»، و «أن الكل أعظم من الجزء» و «الأشياء المتساوية لشيء واحد مساوية» فإنّها معقولات محضة تقتضيها ذات العقل بمجرد التوجّه إليها وحصولها في الذهن حتّى أنّه لو قدر أن شخصاً خلق دفعة عاقلاً ولم يلقن بشيء من التعاليم وعرضت عليه هذه القضايا

لم يترىص في الحكم عليها بذلك ولا يتوقف تصديقه بها إلا على ذهن ترتسم فيه وقوة مفكرة تنسب بعضها إلى بعض بغير استعانة من حس أو غيره، والعلم الكسبي أو النظري هو ما لا يكون بهذه المثابة بل إنما يقع بتصديق العقل به بعد نظر صحيح بترتيب مقدمات موصلة إلى النتائج في إثبات شيء لشيء ونفيه عنه على ما هو معلوم.

وقد اختلفت أنظار النظائر في هذا الباب، فذهبت طائفة كالجاحظ وغيره إلى أن العلوم كلها ضرورية بمعنى أن العلوم والمعارف الحاصلة للإنسان ليست شيء منها يحصل بكسب وأنه إذا وجه إرادته لدرك شيء مجهول فليس له إلا ذلك الاتجاه وأنه يدرك بعد ذلك ما هو حاصل في نفسه من المعلومات ويتذكرها طبعاً وليس شيء من ذلك من فعل العبد، ويشبه أن يكون الجاحظ وغيره من رجال المعتزلة سرت إليهم هذه النظرية من قداماء الفلاسفة كافلاطون وغيره فإن بين نظرياته ما يشابه هذا الرأي وأن العلم ليس سوى التذكر.

وقد رأى هذا الرأي غير الجاحظ أيضاً كأبي محمد ابن حزم الأندلسي فقد عقد لذلك باباً في كتابه المعروف «في الملل والنحل» وناقش مخالفه فيه، ونسب ذلك أيضاً إلى الإمام فخر الدين الرازي وغيره. ومن هؤلاء من يرى أن العلوم مع كونها ضرورية غير مقدورة للعباد، فمنها ما حصوله لا عن نظر، ومنها ما حصوله عن نظر لكن بعد تمام النظر يحصل الاضطرار إليه. ونقل أبو الحسن الأمدي عن بعض الجهمية أن جميع العلوم نظرية لا ضرورة فيها، وقال قوم: العلوم المتعلقة بذات الله وصفاته والاعتقادات الصحيحة ضرورية وما عدا ذلك لا يمتنع أن يكون نظرياً، وفصل بعض آخر بين العلوم التصورية فقال: هي ضرورية، والتصديقية فقال: بانقسامها إليهما.

وقد بسط الكلام على هذه الأقاويل بالتصحيح والإبطال في محله و غرض المصنف - قدس سره - من تكرار القول في ذلك البحث هو الإشارة إلى ما هو الصحيح

من حصول ما ذكره من العلم بالأشياء الغائبة عنا بالكسب والنظر دون طريق الاضطراب خلافاً لبعض من أشار إليهم من الفرق المذكورة القائلين بأنها ليست من أفعال العباد وأنها اضطرابية لاقدرة للعبد فيها وكذا فيما يشير إليه من الأمور المعلومة بسبب التواتر وغيره. ز.

القول ٧٤: في حدّ التواتر من الأخبار - ٧ / ٨٩.

الكلام في حقيقة التواتر وما به يتحقّق التواتر معروف في أصول الفقه، والخلاف في أنّ العلم الحاصل عن خبر التواتر هل هو بضرورة واضطرار إليه أو هو نظريّ واكتساب، فنقل عن جمهور من الفقهاء والمتكلّمين من المعتزلة والأشاعرة أنّه ضروريّ، وعن الكعبي وأبي الحسين أنّه نظريّ، وقال أبو حامد الغزالي إنّهُ ضروريّ بمعنى أنّه لا يحتاج في حصوله إلى الشعور بتوسّط واسطة مفضية إليه وليس ضرورياً بمعنى أنّه حاصل من غير واسطة.

و غرضه أنّه ليس من الضروريات التي لا يحتاج في دركها إلى واسطة وإلى ترتيب مقدّمات أصلاً بل لا بدّ فيه من مقدّمتين موجودتين في النفس إحداهما أنّ جمعاً كثيراً كهؤلاء المخبرين في التواتر قد اتّفقوا على الإخبار عن الواقعة، و ثانيهما أنّهم مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع لكن لا يفتقر إلى ترتيب هاتين المقدّمتين بالترتيب المنظوم المتعارف أو شعور النفس بأنّ هذا العلم حاصل من هاتين المقدّمتين فضروريّته بمعنى عدم الاحتياج إلى الشعور بالواسطة فيه ونظريّته بمعنى حصول ما هو المناط في العلم النظريّ الكسبيّ فيه في الواقع. ز.

القول ٧٤: ويحدّونه بما أوجب علماً على الاضطراب - ١٣ / ٨٩.

أنظر باب «القول في اللطيف من الكلام» القول في اخبار الأحاد. ج.

القول ٧٨: يزعمان أنهم ملجئون إلى الأعمال - ٨/٩٢.

قد اشتهر هذا القول عن أبي الهذيل و أنّ حركات أهل الخلدین تنقطع و أنهم يصيرون إلى سكون دائم تجتمع فيه اللذات لأهل الجنة و الآلام لأهل النار. و اعتذر الحيات المعترزي عن مقالته هذه بأنه كان يزعم أنّ الدنيا دار عمل و محنة و الآخرة دار جزاء لا دار عمل و اختيار و أمر و نهي، فأهل الجنة فيها يتنعمون و يلذّون، و الله تعالى المتولّي لفعل ذلك فيهم و إيصال ذلك النعيم إليهم و هم غير فاعلين له. قال: و لو كانوا في الجنة مع صحّة عقولهم و أبدانهم يجوز عنهم اختيار الأفعال لكانوا مأمورين منهيين و لو كانوا كذلك لوقعت منهم الطاعة و المعصية فكانت الجنة حيثنّ دار تكليف و محنة لا دار ثواب و عقاب مع الإجماع بأنّ الدنيا دار عمل و الآخرة دار جزاء و أنهم متى لم يكونوا مضطّرين كانت عليهم فيها مشقة من حيث أنهم تكلفوا الأفعال. و قد أجاب عنه الشريف المرتضى بأنهم ليسوا مضطّرين بل هم مختارون في نيل ما يلذّهم مؤثرون لها على وجه لا كلفة فيه و لا تعب و لا نصب و أنّ نيل الملتذّ ما يناله من اللذات أكمل للذته و أقوى.

و أمّا الإلجاء إلى الأفعال الذي ذهب إليه الجبائيان فقد ذهب إلى نظيره السيد المرتضى - فتمسّره - بالنسبة إلى القبائح فقال في رسالته المعمولة لأحكام أهل الآخرة: و أمّا أفعال أهل الجنة فالصحيح أنّها واقعة منهم على سبيل الاختيار و إن كانوا ملجئين إلى الامتناع من القبيح و إلّا جاز وقوعه منهم. و جوّز هذا النوع من الإلجاء بأن يكون الملجأ من بعض الوجوه مخيراً من سائر الجهات. ز.

القول ٧٩: و أنهم لكاذبون - ٣/٩٣.

سورة الأنعام: ٢٧، ٢٨.

القول ٧٩: و ضلّ عنهم ما كانوا يفترون - ٦/٩٣.

سورة الأنعام: ٢٢, ٢٣, ٢٤.

القول ٨٠: و جماعة كثيرة من متكلّمي الإمامية - ١٨/٩٣.

زرارة بن أعين الشيباني من أكابر رجال الشيعة و أجلائهم فقهاً و حديثاً و كان كما قال أبو غالب الزراري^١ في رسالته الموضوعه لبيان حال آل أعين^٢ في حقّه: و كان (= زرارة) خصماً جَدلاً لا يقوم أحد بحجّته إلّا أنّ العبادة قد شغلته عن الكلام، والمتكلّمون من الشيعة تلاميذه.

و أمّا محمّد بن الطيّار، فالذي ذكر اسمه في كتب الرجال في عداد متكلّمي الإمامية هو ابنه حمزة بن محمد بن الطيّار وإن كان محمداً أيضاً من أصحاب الباقر - عليه السلام - و كأنّه من سهو القلم، و قد وقع في هذا الاسم سهو أيضاً في شرحه لـ «اعتقادات الصدوق»، فقد ذكر فيه في باب النهي عن الجدال حديث يونس بن يعقوب المروي في الكافي في كتاب «الحجّة» و فيه ذكر أمر الصادق - عليه السلام - عبد الرحمن بن أعين و محمد بن الطيّار و هشام بن سالم و قيس الماصر بمناظرة الرجل الشامي الذي ورد عليه مع أنّ الموجود في «الكافي» و في كتاب «الإرشاد» للمصنّف

١- أنظر البحار ج ١ ص ١٥ طبع كمباني. ج

٢- أورد العلامة الشيخ يوسف البحراني - قدس سرّه - هذه الرسالة في كشكوله المسمّى بـ «أنيس المسافرين و جليس الحاضر» ص ١١٩ - ١٣٥ ج ١ طبع بمبي ١٢٩١ هـ و قال في «مرآة الكتب»: «أنيس المسافرين و جليس الحاضر» للفقير المحدث الشيخ يوسف بن أحمد البحراني صاحب «لؤلؤة البحرين» المتوفّى سنة ١١٨٦ و يعرف بـ «الكشكول» ذكر فيه الأخبار و الأشعار و القصص و المسائل الفقهية، و قد أدرج فيه بعض الرسائل كرسالة «السلافة البهية» و «رسالة أبي غالب الزراري» أوّلها: الحمد لله الذي شق ليل العدم بخلق نهار الوجود، الخ، و قد طبع مغلوطاً جداً و سمعت أنّ فيه سقطات أكثر من غلطاته. ج.

الذي نقل هذه الرواية بطريقه عن محمد بن يعقوب الكليني - قدس سره - وهو الصحيح أنه محمد بن النعمان الأحول المتكلم المشهور من أصحاب الصادق - عليه السلام - و على أي حال فآظن أن ذكر اسم محمد بن الطيار في كلا الموضعين سهو من قلمه الشريف والله الموفق للصواب. ز.

القول ٨١: إن الحكم في الدار على الأغلب فيها. ٢/٩٤.

معنى وصف الدار بكونها دار إسلام أو إيمان أو دار كفر هو من جهة لحوق أحكام شرعية للمقيمين بها مثل أحكام المناكحة والتوارث والصلاة خلفه أو عليه إذا مات والدفن في مقابر المسلمين والموالة معه أو معاداته وأمثال ذلك، وقد اختلفت الآراء في الأمر الذي يصير سبباً لوصف الدار بكونها دار إسلام أو كفر، فمنهم من اعتبر الكثرة فإذا كان الأكثر من أهل الدار على دين الإسلام فهي دار إسلام وإلا فدار كفر، ومن هؤلاء من اعتبر مع الكثرة الغلبة أيضاً بأن يكونوا غالبين قاهرين على الأمور، ومنهم من اعتبر زوال التقية، فمتى لم يكن أهل الدار في تقية من السلطان في إظهار شعائر الدين فهي دار إسلام.

و البهشمية من المعتزلة يجعلون الحكم في الدار للإمام أو السلطان، و يزعمون أن السلطان إذا كفر كفرت الرعية وإن لم يعلموا بكفره و يصير الدار بذلك دار كفر، وقالت الخوارج إن كل بلد ظهر فيها الحكم بغير ما أنزل الله فهي دار كفر.

و ذهب كثير من الزيدية و المعتزلة إلى أن المناط في ذلك بما يظهر في الدار و يوجد المقيم بها من الحال فإذا كان الدار بحيث يظهر فيها الشهادتان ظهوراً لا يمكن المقام فيها إلا بإظهارهما أو الكون في ذمة و جوار من مظهرهما و لا يتمكّن المقيم من إظهار خصلة من الخصال الكفرية فهي دار إسلام وإن لم تكن الدار بهذا الوصف الذي ذكرناه فهي دار كفر، و لا اعتبار عندهم مع ذلك بما يكون عليه أهلها من المذاهب المختلفة بعد تحقق ما ذكرناه، و إليه يؤول كلام المصنف - قدس سره - و يقرب

منه على ما فصله في الكتاب، و التفصيل في ذلك موكول إلى غير هذا المحل، والله
الموفق للصواب. ز.

القول ٨١: ولنعم دار المتقين - ٥/٩٤.

سورة النحل: ٣٠.

القول ٨١: ساريكم دار الفاسقين - ٦/٩٤.

سورة الأعراف ١٤٥

القول ٨٢: في اللطيف من الكلام - ١/٩٥.

عدّ الشيخ الجليل أحمد بن علي النجاشي - رحمه الله - في فهرسته المعروف هذا
الكتاب تصنيفاً مستقلاً من مصنفات الشيخ المفيد - فتسره - بعد أن أشار إلى كتاب
«أوائل المقالات» قبله. و المظنون أنّ هذا الباب كان منضمّاً إلى أوائل المقالات حين
تصنيفه ثمّ لما زاد فيه الزيادات التي يتدء بقوله: «القول في الزيادات من اللطيف في
الكلام» و الزيادة الأخيرة التي أجاب بها عما سأله عنه السيد الشريف - فتسره - جعله
كتاباً مستقلاً على حدة.

و قد سبق في أوّل ما علّقناه الإشارة إلى معنى اللطيف في الكلام و أنّها جملة
مباحث تعرّض المتكلّمون للبحث عنها لارتباط جملة منها بإثبات بعض المعتقدات
الإسلامية و الآراء الدينية كما سنشير إلى بعضها في محلّه، و بحثوا عن جملة أخرى منها
تبعاً لأبحاث الفلاسفة عنها حيث تعرّضوا لها في كتبهم و في ضمنها كثير من المباحث
من العلوم الطبيعية وغيرها. ز.

القول ٨٢: القول في الجواهر - ٢/٩٥.

أطلق المصنّف - فتسره - الجواهر على المعنى الذي يسمّيه الفلاسفة بالجواهر

الفرد و الجزء الذي لا يتجزئ. و البحث عنه قديم معروف في الفلسفة اليونانية والإسلامية تكلم فيه هرقليطس (*Heraclitus*) من قدماء اليونانيين، ثم ديمقراطيس (*Democritus*) المعروف بنظريته «المذهب الذري»، و تبعهما من متأخريهم ابيقورس (*Epicurus*) وغيره.

فهم يذهبون إلى أنّ هناك عدداً غير متناه من أجزاء أو ذرات مبثوثة في فضاء أو فراغ لا نهاية له. و أنّها في حركة دائمة تتجمع تارة و تفرق أخرى لا لتسبب محرك و لا لغرض و غاية بل لحركة ذاتية هي جزء من حقائقها و يتكرر هذا التجمع و التفرق إلى ما لا نهاية له.

و المتكلمون بحثوا عنه لإبطال مذاهبهم و لما له من العلاقة بإثبات النفس وإثبات المعاد الجسماني وغيرهما، فذهب أكثرهم إلى أنّ الأجسام تنحلّ إلى أجزاء صغار لا يمكن أن تكون لها أجزاء أخر و لا يجوز على شيء منها الانقسام لا بالفعل و لا في التعقل، فالجسم عندهم مركّب من أجزاء متناهية بالفعل لا تقبل القسمة بوجه لا قطعاً لصغرهما و لا كسراً لصلابتها و لا وهماً لعجز الوهم عن تمييز طرف منها عن الآخر. ز.

القول ٨٢: إبراهيم بن سيار النظام - ٦/٩٥.

نسبوا إلى النظام القول بانقسام كلّ جزء إلى أجزاء بلا نهاية، و ذكروا أنّه ألف كتاباً سمّاه «الجزء» و أقام فيه البراهين على إنكار الجزء الذي لا يتجزئ. قال الأشعري في «مقالات الإسلاميين»: إنّهُ يقول أن لا جزء إلّا و له جزء و لا بعض إلّا و له بعض و أنّ الجزء جائز التجزئة أبداً و لا غاية له في باب التجزي. و المتعصبون للنظام من المعتزلة يصتحّون قوله بأنّه إنّما أحال جزءاً لا يقسمه الوهم، و أنّه أراد أنّه ليس جزء من الجواهر إلّا و يقسمه الوهم بنصفين.

ويقول البغدادي إنّ النظام أخذ القول بإبطال الجزء الذي لا يتجزئ و انقسام كلّ جزء لا إلى نهاية عن هشام بن الحكم.

و القول بانقسام كلّ جزء إلى ما لا نهاية له إنّما أنكره الموحدون لاستلزامه القول بأبدية العالم وإحالة كون علم الله تعالى بأجزاء العالم وآخره وأمثال ذلك. ز.

القول ٨٣: أم بينها اختلاف - ٧/٩٥.

قال العلامة الحلي في «شرح الياقوت» هذه المسألة مما يتوقف عليها مسائل مهمة من المباحث الكلامية. انتهى.

و أكثر العقلاء من الحكماء والمعتزلة والأشعرية ذهبوا إلى تجانسها وأن الجسم هو الجوهر الفرد المتألف أو الجواهر المتألفة وأن التأليف من حيث هو تأليف عرض غير مختلف فالأجسام الحاصلة منها غير مختلفة.

و خالف في ذلك النظام أيضاً وقال بتخالفها وأن طبيعة كلّ جسم بخلاف طبيعة الآخر وذلك بناء على ما نسب إليه من تركيب الجسم من أعراض مختلفة، لكن النظام لا يجعل الأجزاء التي يتركب منها الجسم أعراضاً بل يحسبها أجساماً صغراً لطيفة، وقد ذهب إليه النجّار وضرار بن عمرو أيضاً، أو لأجل كونها مختلفة في الخواص، فلو كانت متماثلة كان كلّ منها قابلاً لما يقبله الآخر، وقد ردّ عليه هذا القول سائر المتكلمين وقالوا بأنّ ذلك إنّما يدلّ على اختلاف أنواعها لا على اختلاف مفهوم الجسم والخلاف إنّما هو فيه. ز.

القول ٨٥: في حيّز الجواهر والأكوان - ٤/٩٦.

الحيّز هو المكان و هما مترادفان، و فرّق بعضهم بأنّ الحيّز هو ما أحاط بالجسم من أقطاره و المكان ما كان عليه اعتماده، و يشبه أن يكون النزاع لفظياً و المتحيّز هو الموجود في الحيّز. و هذا المعنى أعني اختصاص الجواهر بالحيّز من الخواص اللازمة

لذات الجوهر لا انفكاك له عنه، وهذا المعنى اللازم لجميع الجواهر يسمّيه المتكلمون «كوناً» يعرفونه بحصول الجسم في الحيز أو بما أوجب تخصيص الجوهر بمكان أو بما يقدره تقدير المكان. ز.

القول ٨٦: وما يلزمها من الأعراض - ٨/٩٦.

ذهبت الأشاعرة إلى أنّ الجواهر المتحيّزة لا تخلو عن شيء من الأعراض، وحكى أبو الحسن الأمدي عن بعض الدهرية اتهم قالوا: إنّ الجواهر كانت في الأزل خالية عن جميع أجناس الأعراض وإنّما ثبت لها فيما لا يزال.

وأما المعتزلة فقد اختلفوا في ذلك، فذهب الصالحي إلى جواز خلوها عنها فيما لم يزل، وذهب البصريّون إلى امتناع تعرّيها عن الألوان دون غيرها، وذهب البغداديون إلى امتناع تعرّيها عن الألوان. والإمام الرازي من الأشاعرة وافق المعتزلة في جواز ذلك. وليس أبو هاشم منفرداً بالقول بجواز خلو الأجسام من الطعوم والألوان والروائح كما يظهر من عبارته، بل قد ادّعى اتفاق المعتزلة عليه وإن كان الخلاف موجوداً بينهم كما أشرنا إليه. وكذلك هو مذهب صاحب «الياقوت» من النوبختيين والمحقق الطوسي في «التجريد» حيث قال بجواز خلوها عن الكيفيات المدوقة والمشمومة والمرئية. ز.

القول ٨٧: في بقاء الجواهر - ١٤/٩٦.

العلم ببقاء الجواهر وما يتألف منها من الأجسام يشهد به الضرورة ولا ينازع فيها إلا مكابر، ولكن اختلف النظار في البقاء هل هو معنى قائم بالباقي أم لا؟ فأثبتته أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي وجماعة من الأشاعرة، ونفاه آخرون وقالوا إنّهُ معنى اعتباري هو مقارنة الوجود بزمان بعد الزمان الأول.

وأما الفناء فأثبتته أبو هاشم وأتباعه معنى أيضاً ونفاه الباقيون، والمثبتون جعلوه ضدّاً للجواهر مستدلّين بأنّ الجواهر باقية لذاتها لا يصحّ عدمها بالذات،

فمنعوا استناد الاعدام وتعلّقه بالفاعل و أوجبوه بطريان الضد على ما حكيناه، و يظهر القول بإفناء الجواهر بطريان الضدّ من بعض كلمات السيّد المرتضى أيضاً. ز.

القول ٨٧: و من سلك سبيلهم في هذا المقام - ٩٧/٣.

بعد الاتفاق على صحّة فناء العالم وقع الاختلاف في كيفية اعدامه، فالمحققون من المتكلمين ذهبوا إلى استناد ذلك إلى الفاعل المختار - جلّ شأنه - كما أنّ الإيجاد مستند إليه و ممن قال به الباقلاني في أحد قوليّه.

و ذهب جمع منهم إلى أنّ الاعدام يكون بانتفاء الشرائط المقتضية للبقاء و إن اختلفوا في ذلك الشرط، فالأشاعرة قالوا: الاعراض شرط في بقاء الجواهر فإذا لم يخلقها الله تعالى انعدمت، و الباقلاني يقول في قوله الآخر: إنّ ذلك الاعراض هي الاكوان، و القائلون بهذا القول من المعتزلة قالوا: إنّ ذلك العرض هو البقاء، فبعضهم يشبهه قائماً لا في محلّ، و بعضهم كالبلخي يشبهه قائماً بالمحلّ و هو مختار المصنّف أيضاً.

و ذهب أبو علي الجبائي و ابنه إلى أنّ الاعدام يكون بأن يخلق الله عرضاً هو الفناء إذا أوجده عدمت الجواهر، إلّا أنّ أبا علي يرى أنّ بازاء كلّ جوهر فناء خاصّاً، و يرى أبو هاشم أنّ فناءً واحداً يكفي في انعدام الجواهر بأسرها.

و الذي بلغني من قول النوبختيّين في هذا الباب عبارة صاحب «الياقوت» حيث صرح بذلك و قال: و لا تنتفى (=الجواهر) إلّا بضدّ. ز.

القول ٨٧: و يحدّثها حالا فحالا - ٩٧/٤.

اشتهر نسبة هذا القول إلى النظام من أنّ الأجسام غير باقية أنا ما بل في تجدد مستمرّ ينعدم جزء و يوجد جزء آخر.

و المتأخرون من المعتزلة تأوّلوا قوله هذا و زعموا أنّه كان يقول الأجسام لما كانت

ممكنة فهي لا بقاء لها إلا بالفاعل، و انتها تحتاج في حال بقائها إلى المؤثر، فأخطأ الناقل في فهم قوله فظنّ أنه يقول بتجددها حالاً فحالاً، ولكنه تأويل بعيد حملهم عليه تصحيح هذا القول الفاسد المنسوب إليه، و الأقرب صحة النسبة فإنّ هذه مقالة معروفة من مذهب فلاسفة اليونان، و أول من ذهب إليه هرقليطس فإنّه زعم أنّ الكون ليس دائماً على صورة واحدة و ليست الكينونة أمراً ثابتاً خالداً، بل هو في تغيير مستمرّ و تحوّل دائم كلّ لحظة تباين اللحظة التي سبقتها و تخالف لاحقتها، فالأشياء لا تزال تنقلب من حال إلى حال من غير أن تثبت على حال لحظة واحدة، و أنت ترى أنّ هذا عين المقالة المنسوبة إلى النظام، و النظام من أشهر المطّلعين على كتب الفلسفة و أقاويل الفلاسفة القدماء و من أكثرهم ميلاً إلى تقرير مذهبهم، فلا استبعاد من اطلاعه عليها و أخذه ذلك منهم.

و مما يؤيد صحة هذه النسبة إليه ما يقوله ابن قتيبة في كتاب «مختلف الحديث» عند ذكر النظام إنّ أصحابه يعدّون من خطائهم قوله: إنّ الله - عزّ و جلّ - يحدث الدنيا و ما فيها في كلّ وقت من غير إفنائها. انتهى، و من نسبه إليه المحقق الطوسي - قدس سرّه - في «نقد المحصّل» و إنّ شكّ في نسبته إليه. ز.

القول ٨٨: هل يحتاج إلى مكان - ٩٧/٥.

الجوهر قد مرّ أنّه لا يعقل إلا في حيّز و محاذاة ، و سيأتي ذكر الاختلاف في ماهية المكان و حقيقته، فإن فسّرناه بالبعد كما فسّره به بعض الأوائل لابدّ له من مكان، و إنّ فسّرناه بالسطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحويّ كما عليه بعض الحكماء، أو ما يعتمد عليه المتمكّن و يثبت عليه على ما اختاره المتكلّمون استغنى بعض الأجسام عنه لاستحالة التسلسل. و قول المصنّف: « و على غنائها عن المكان كافة الموحدّين » إشارة إلى هذا إذ هو ينافي القول بحدوث العالم، فإنّ المكان حيثنّ يحتاج إلى مكان آخر و يلزم منه التسلسل المحال. ز.

القول ٨٩: في الأجسام - ٩٧/ ١٠.

ذهب المتكلمون إلى أنّ الجسم مؤلف من جواهر أفراد كلّ واحد منها ذو وضع لا يقبل القسمة لا فعلاً ولا بالقوة، تتألف على نسبة ما بحيث يحصل له طول و عرض و عمق، ولهذا عرّفوا الجسم بأنّه الطويل العريض العميق.

و اختلفوا في كمية الأجزاء التي تتألف منها الجسم، فقال أكثرهم إنّهُ يحصل من ثمانية جواهر إذ من تألف الجوهرين يحصل الخطّ، و من تألف الخطّين يحصل السطح، و من تألف السطحين يحصل الجسم كما فصله المصنّف. و ذهب بعضهم إلى أنّه يتألف من ستّة أجزاء و هو أبو الهذيل العلاف قال: إنّ الجسم يتألف من ثلاثة جواهر على مثله. و القائل بتأليفه من أربعة أجزاء هو الكعبي يقول: إنّهُ يحصل من أجزاء ثلاثة كمثلاث فوقها جزء رابع كهيئة المخروط. و القائل بكون الجسم هو المؤلف مطلقاً و قد يكون ذلك من جزأين هو أبو الحسن الأشعري، و اعترض عليه المصنّف بأنّ التأليف عرض و العرض لا يبقى عنده زمانين مع أنّ الأجسام باقية موجودة أوقاتاً كثيرة كما بيّنه في البحث السابق.

و للمعتزلة في التأليف و أحكامه بحث طويل مذكور في محلّه و ممن وافقهم في بعض آرائهم شيخنا أبو جعفر الطوسي - قدس سره - ز.

القول ٩٠: في الاعراض - ٩٨/ ٤.

اصطلاحات الناس في معنى العرض مختلفة، فهو عند أهل اللغة عبارة عن كلّ أمر طارئ و يكون زواله عن قرب، و له عند أهل النظر من الحكماء و المتكلمين تعريفات مختلفة أطالوا القول فيها نقضاً و إبراماً ليس في التعرّض لها كثير فائدة لوضوح المقصود من هذه اللفظة، و الذي ذكره المصنّف من أجود التعاريف له.

و أما مسألة جواز البقاء على الأعراض، فإنّ العرض على قسمين: منه قارّ و هو

الذي يجتمع أجزاءه في الوجود كالسواد والبياض، ومنه غير قارٍ لا يجتمع أجزاءه بل يوجد شيء منه بعد انعدام المتقدم، ولا شك أنّ الأعراض الغير القارة غير باقية، وأما الأعراض القارة فالمحققون من المعتزلة ذاهبون إلى أنّها باقية، بل قد ادّعى أبو الحسين البصريّ أنّه ضروريّ فإنّ الحسّ كما يحكم ببقاء الجسم المشاهد في الزمان الأوّل، كذلك يحكم ببقاء العرض الحالّ فيه من غير فرق، والأشعرية مخالفون في ذلك ويقولون: إنّ الأعراض غير باقية بل هي توجد أنا فأنّا. واستدلّاهم على ذلك مذكور في المطولات، والتفصيل لايسعه المقام. ز.

القول ٩١: في قلب الأعراض وإعادتها. ٨/٩٨.

الذي يظهر لي أنّ مقصوده من هذا البحث هو انقلاب الأعراض وإعادتها بأنّ ينقلب العرض من صنف إلى صنف، كأن يصير السواد القائم بالجسم بياضاً ثم يعود وينقلب سواداً، وذلك مبنيّ على عدم بقاء العرض آنين كما هو مذهب كثير من المتكلمين.

وقد استدّلوا عليه: بأنّ تشخّص العرض الخاصّ كالسواد مثلاً بمحلّه القائم به، فإنّ انقلب يصير هويّة أخرى وشخصاً آخر غير الشخص الأوّل، لأنّه لما كان لمحلّه مدخليّة في تشخّصه لا يتصوّر مفارقتة عنه مع بقاء تشخّصه المفروض بل يجب انتفاؤه، فالانقلاب لا يحصل إلّا مع بقاء الهويّة المنقلبة من أحدهما إلى الآخر والمفروض عدم بقاء الهويّة فلا انقلاب، فيلزم من تجويزه المحال. ز.

القول ٩٢: في المعدوم. ١١/٩٨.

الذي ذكره في تعريف المعدوم هو أحد التعاريف التي عرفها به المتكلمون وذكروا أنّها جميعاً تشتمل على دور ظاهر.

و مسألة شيئية المعدوم مبتنية على مسألة الحال التي اختلف المتكلمون فيها

إثباتاً ونفيًا منذ أحدث أبو هاشم الجبائي مذهبه فيها، فأثبتها هو ونفاها أبو علي وأثبتها القاضي أبو بكر الباقلاني أيضاً على أصل غير الأصل الذي تمسك به أبو هاشم، مع أن الأشعري وسائر أتباعه ينفونها، وكان الجويني من المثبتين في أول الأمر ثم نفاها أخيراً. ثم اختلفت المعتزلة بعد ذلك بما أشار المصنف إلى مجمل منه وأشير إلى تفاصيلها في بعض كتب الكلام كما هو ظاهر لمن تصفحها.

و التحقيق أن مذهب المعتزلة في شيئية المعدم مقتبس من مذهب الفلاسفة القائلين بأن الهيولى موجودة قبل وجود الصورة وهو باطل لما قرّر في محلّه. فأخذ هؤلاء من الفلاسفة القائلين به مذهبهم وكسوها لباس شيئية المعدم، وأخذوا عن أصحاب المنطق أيضاً مذهبهم في تحقيق الأنواع والأجناس والفرق بين التصوّر الذهني والوجود الخارجي، فظنّوا أن التصورات الذهنية هي أحوال ثابتة في الأعيان، فمن هنا قضوا بثبوتها وصفوها بالأحوال الثابتة للموجودات وقالوا إنها لا توصف بالوجود ولا بالعدم وجعلوا الثبوت أعمّ من الوجود.

ولهذه المسألة ارتباط أيضاً بمسألة إعادة المعدم بعينه على ما هو مذهب الموحدّين، وأنّ الشيء إذا انعدم عدماً محضاً بحيث لا يبقى له هوية في الخارج أصلاً هل يمكن إعادته بعينه مع جميع خصوصياته ومشخصاته التي بها كانت حقيقته أم لا؟ فالمعتزلة القائلون بثبوت الذات أجازوها وقالوا بإمكانه بناءً على ثبوت ماهية المعدم في الحالين وقالوا إنّما زالت عنه صفة الوجود لا غير والذات محفوظة في الحالين معاً، وجوّزه بعض الأشاعرة أيضاً لكن لا على هذا المبنى بل بناءً على أصلهم وأنّه يلزم من العدم انقلاب الحقائق. ز.

القول ٩٤: في الفلك - ٩٩/٤.

ما أورده في هذا الفصل مبنيّ على الرأي القديم لأهل النجوم والفلسفة من تحرك الأفلاك ودورانها حول الأرض وكون الأرض في مركز العالم، وقد ثبت خلاف

هذه الآراء من جهة تكامل العلوم الفلكية و الرياضية في العصر الأخير، و الرأي المعول عليه عند أهل الفن الآن هو أنّ الأرض إحدى السيارات التابعة للنظام الشمسي المعروف، تدور حول الشمس كسائر السيارات المعروفة على تفصيل معروف في محله من الكتب.

و المصنّف إنّما أورد خلاصة الآراء المعروفة في عصره عند أهله اعتماداً على مسلّمات علم الفلك في زمانه و لا إشكال عليه و لا على غيره فيما ذكره من ذلك الآراء.ز.

القول ٩٥: في حركة الفلك - ٩/٩٩.

قدماء الفلكيين و أهل الفلسفة كانوا يرون الأفلاك أجساماً شفّافة مركوزة في ثخنها النجوم و الكواكب تدور و تتحرّك المرتكزات فيها من الأجرام العلوية تتبعها حركة دورية. و لكن هل لهذه الأفلاك و الأجرام في أنفسها حركة أخرى على وفق تلك الحركة المحسوسة أو على خلافها أم لا؟.

رأى المصنّف - قدس سره - أنّ أجسام الافلاك التي تشغل أمكتتها و أحيازاها مما يمكن أن يكون لها حركات خاصّة في أنفسها و ليس ذلك بخارج من الإمكان و لا مستبعداً عند العقل، لكنّ الصفحة السفلى من الفلك و هي ما يلاقي الهواء متحرّكة لما يشاهد من حركتها، و أمّا ما يلي الصفحة العليا فلا يتصوّر فيه حركة و لا سكون إذ ليس هناك شيء لا خلاء و لا ملاء بل هو عدم محض.

و قد عرفت أنّ هذه الآراء مبنية على مزاعم القدماء و ظنونهم و لا توافق مع الآراء العلمية الحاضرة و أنّ المصنّف أوردتها على وفق مسلّماتهم في ذلك. ز.

القول ٩٧: في الخلاء و الملاء - ٤/١٠٠.

الخلاء يطلق تارة على اللاشيء المحض و هو بهذا الاعتبار ثابت خارج العالم بلا خلاف، و أخرى على البعد الغير الحالّ في المادّة و هو بهذا المعنى الأخير

مورد خلاف اتفق جمهور المتكلمين على إثباته ووافقهم فيه بعض الحكماء و يخالف أكثرهم.

و المتكلمون إنما ذهبوا إلى القول بإثباته لأنه يبتنى عليه و على إثبات الجزء الذي لا يتجزى ثبوت المعاد الجسماني كما صرح به الإمام فخر الدين الرازي في «الأربعين»، والعبارة المذكورة في المتن بظاهرها غير مستقيمة و المظنون أن فيها سهواً أو اشتباهاً من النسخ، و حق العبارة أن يكون هكذا: إن العالم غير مملو من الجواهر و أنه لا ملاء فيه و لو كان فيه ملاء لما صح فرق بين المجتمع و المتفرق من الجواهر و الأجسام. و ذلك إن التالي الفاسد اللازم أي عدم الفرق بين الجواهر و الأجسام المتفرقة، إنما يلزم على تقدير وجود ملاء في العالم لا ضده بل وجود الخلاء هو الذي يصحح التفرقة بين المجتمع و المتفرق كما لا يخفى.

و قد صرحوا بذلك في كتب الفلسفة و قالوا: إن الحركة ممتنعة بدون وجود خلاء معللين بأنه لولا ذلك لأمكن حلول جسمين أو أكثر في مكان واحد. و ذكروا أيضاً في ضمن نقل مقالات لوقيوس و ديمقراطيس، و هما مؤسسا المذهب الذري المعروف، انهاً قالوا: لولا الخلاء لما تمايزت الجواهر، و لما كانت الكثرة و امتنعت الحركة و أن القول بالكثرة و الحركة يقتضي حتماً القول بوجود الخلاء و اعتباره مبدء حقيقياً إلى جانب الملاء. ز.

القول ١٠٠: في الطباع - ٣/١٠١.

الطبع و الطباع و الطبيعة بمعنى واحد. و من الفلاسفة من عرّف الطبيعة بأنه قوة سارية في الأجسام تصل بها إلى كما لها الطبيعي، و لم يستحسنها الشيخ الرئيس ابن سينا في «رسالة الحدود» و عرّفها بأنها مبدء أول بالذات لحركة ما هو ضدّ سكونه بالذات و لكن الأمر في ذلك سهل بعد وضح المقصود منها.

و المهمّ الإشارة إلى الخلاف الواقع في ثبوت الأفعال الطبيعية و استنادها إلى

مسيبها. فمذهب أكثر الموحدين أنّ ما يشاهد من الأفعال المنسوبة إلى الطباع فهو بالحقيقة لمسيبه وفاعله ولا فعل لشيء منها على الحقيقة وإن نسب ذلك إليها على سبيل المجاز والتوسع. وقد خالف في ذلك طوائف منهم الفلاسفة الطبيعيون، حيث زعموا أنّ ما يشاهد من حركات الأجسام البسيطة أو المركبة وما يظهر منها من الآثار إنّما هو لقوى موجودة في ذواتها لو قدر خلّوها منها لم تكن لاختصاصها بها وجه، فالنار التي تظهر منها الحرارة والإحراق إنّما صارت كذلك لأجل تلك القوة الموجودة في ذاتها، ولولا تلك القوة المنبعثة من ذاتها لما كان الإحراق و سائر الآثار أولى بالصدور منها من أضدادها، فهم يزعمون أنّ للأجسام في ذواتها أفعالا من حيث كونها ذات طبيعة.

و منهم بعض المنجمين القائلين بقدّم النجوم والكواكب و أنّها بذواتها علل موجبة لما تحدث عنها من الآثار.

و منهم بعض المعتزلة الذين انفردوا في باب أفعال الطبائع بمذاهب مخصوصة مذكورة في مظانها منسوبة إليهم.

و منهم نفاة فعل الطبائع جملة كالأشعرية حيث قالوا: أنّه ليس في النار مثلا حرارة ولا في الثلج برودة و إنّما يحدث ذلك بجريان عادة الله تعالى بخلق الحرارة مقارناً لوجود النار و خلق البرودة مقارناً لوجود الثلج. ز.

القول ١٠١: العناصر والاسطقسات - ١٠٢/٢.

تركّب الأجسام من هذه الأربعة إنّما هو باعتبار أخذها أصولاً لسائر ما تركّب منه الأجسام الأرضيّة وغيرها. وقد أظهرت الاكتشافات العلميّة و تقدّم أبحاث الفلاسفة المتأخرين في العلوم الطبيعيّة أنّ العناصر التي تركّب منها الأجسام كثيرة جداً و قد ذكروا أساميها وآثارها و خواصّها و سائر ما يتعلّق بها في مؤلفاتهم، و لا يزال

العلم يأتينا من ذلك في كل يوم نبأً جديد^١. فما أشار إليه مبني على مقررات العلم في عصره. ز.

القول ١٠١: من رؤساء المتكلمين النظام - ١١/١٠٢.

قد حكى الجاحظ في كتاب «الحيوان» في سياق حكاية مقالة عن النظام كلاماً يشعر بظاهرة خلاف ما حكاه عنه المصنّف وإنّ هذه العناصر الأربعة لا تصلح جعلها أصولاً للأجسام وعلّة لتركبها منها^٢. ولكن تدقيق النظر في ما ذكره يكشف عن عدم مخالفته مع ما نسبته إليه وإنّما أورد ذلك إلزاماً للدهرية بأقاويلهم وإنّ ليس لهذه الطوائع قوّة ذاتية من أنفسها كما يزعمون. والذي نسبته إليه ابن الحيات في كتابه أنّه كان يرى أنّ الله تعالى بقدرته ومشيئته يقهرها على الجمع والافتراق وبذلك يحصل التركب بين الأجسام ويتمّ التآليف بين الاسطقسات، فلا تنافي بين ما نقله عنه الجاحظ وما نسبته إليه المصنّف. و«الاسطقس» لفظة يونانية بمعنى الأصل سمّيت بها العناصر الأربعة باعتبار كونها أصولاً ومبادئ للمركبات منها من الحيوان والنبات والمعادن. ز.

القول ١٠٧: وهل فيها متولّدات أم لا؟ ٦/١٠٥.

الأفعال بحسب صدورها عن فاعليها تنقسم إلى أفعال مخترعات وأفعال مباشرة وأفعال متولّدة. فالمخترع هو الذي يحدث لا في محلّ، والمباشر ما يحدث بسبب القدرة

١- قال الفيلسوف كرنيليوس فاندريك الأمريكي ١٨١٨ - ١٨٩٥ م في كتابه «أصول الكيمياء» ص ٦٤ طبع بيروت ١٨٦٩ م: ثم إنّ المواد البسيطة المعروفة الآن هي ٦٥ عنصراً وقد انقسمت إلى معدنية وغير معدنية، وقال أيضاً في الجزء الثاني من «النقش في الحجر» ص ٦ طبع ٢ بيروت ١٨٩١ م: العناصر المعروفة اليوم عند علماء الكيمياء أو بالأحرى المواد المعدودة عندهم عناصر بسيطة هي نحو ٦٧ مادة. ج

٢- أنظر كتاب «الحيوان» للجاحظ ج ٥ ص ٢ طبع مصر. ج

في محل القدرة، و المتولد هو ما يحدث بسبب فعل آخر. وقد أوضح المصنف فيما سبق
كلها ببيان واف لا يحتاج معه إلى زيادة بيان.

فالقسم الأول و هو الاختراع يختص بفعل البارئ تعالى الذي أوجد الأشياء
بقدرته لا عن أصل و لا مادة و يقاربه الإبداع.

و القسم الثاني و هو الأفعال المباشرة و هي التي تقع عن القاذرين من الناس
ابتداء كالضرب للغير الناشئ عن حركات الضارب و نحوه يختص بهم.

و أما القسم الثالث ففيه اختلاف سيجئ إليه الإشارة من المصنف و ما اختاره
في ذلك قريباً. ز.

القول ١٠٧: لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ - ٤ / ١٠٦.

سورة الأعراف: ٥٧.

القول ١٠٧: ثُمَّ يَبِيعُ قَتْرَاهُ مُضْفَرًا - ٥ / ١٠٦.

سورة الزمر: ٢١.

القول ١٠٩ - في البدل - ١٦ / ١٠٦.

محصل ذلك أن قول القائل إن الكفر يجوز وجوده في حال الإيمان و عكس ذلك
أي جواز وجود الإيمان حال الكفر يؤدي إلى اجتماع الضدين المحال لمضادة الكفر مع
الإيمان، فوجود أحد الضدين يحيل وجود الآخر إذ الجواز هو تصحيح وجود الشيء
وارتفاع استحالته فيؤدي إلى اجتماع الضدين المعلوم استحالته. و ليس كذلك ما إذا
قلنا إن الكفر قد كان يجوز أن يكون في وقت الإيمان بدلاً منه، و كذا الإيمان قد كان يجوز
أن يكون بدلاً من الكفر في وقت الإيمان فإنه لا يوجب تضاداً و لا محالاً. و خلاف
المجبرة إنما هو في الصورة الأولى فهم لما جوزوا التكليف بالمحال و يجوزون اجتماع

الضدين جَوَزُوا ذلك أيضاً، لكنّه لا يصحّ ذلك على أصول أهل العدل كما نبّه عليه المصنّف - قدّس سرّه -.

و قد نقل القاضي عبد الجبار المعتزلي في مقالة له «في ردّ المجبّرة» أشياء منهم من هذا القبيل، و قال: إنّ المجبّرة تجرّأوا في زماننا هذا على التزام أشياء كان سلفهم يمتنعون عن التزامها، و أطلقوا ألفاظاً كانوا يأبون إطلاقها، بل صار ما كان مشايخنا يرومون إلزامهم إيّاه أوّل ما يفتنون به، و استغنوا عن الكلام في البدل و عن كثير من العبارات التي كانوا يحايلون بها و إن كان لا محصول لها، و مرّوا على جواز تكليف العاجز ما عجز عنه و مطالبة الأعمى بالتمييز بين الألوان، و الزمن بصعود الجبال و تعذيب الأسود، و الزمن على زمانته و تكلف [تكليف ظ] و التمشّي على الماء و الممنوع بالصعود إلى السماء الجمع بين المتضادات، إلى أشياء غير ذلك عدّدها في مقالته و تصدّى للردّ عليهم فيها. ز.

القول ١١٠: في خلق ما لا عبرة به و لا صلاح فيه - ١٠٧/١٢.

خلق ما لا صلاح فيه لأحد من المخلوقين كما ذكره - قدّس سرّه - عبث و الله تعالى منزّه عن فعل العبث لكنّ الكلام في تحقّقه، فإنّ معارف البشر قاصرة جدّاً عن درك خفّيات المصالح و الحكم في مخلوقات الله - جلّ شأنه - و الذي يدركونه منها قليل جدّاً في مقابل ما لا يدرك منها. و قد أثبت أبحاث العلوم الطبعيّة في الحيوان و النبات و الجمادات، و غيرها كثيراً من الخواصّ و الآثار و المنافع لا يبقى معه ارتياب في وجود آثار الحكمة و دقائق صنع خالقها الحكيم فيها.

و نحن بعد تدبّر ما ظهر لنا من ذلك فيما أدركناه و بعد قيام البرهان على أنّه تعالى منزّه عن فعل العبث لا يبقى لنا إلّا الاعتراف بوجودها في سائر مخلوقاته و إن كانت أفهامنا بسبب نقص مداركنا قاصرة عن إدراكها. ز.

القول ١١٣: في النظر عن صحته - ١/١١٠.

غرضه أنّ ما ذهب إليه في هذه المسألة نتيجة ما أدّاه إليه نظره العلميّ و البحث الذي كشف له الأدّلة العلميّة عن صحته و نتيجة جمعه في ذلك بين أصول لا يوافقها بعضها العدليّة و في بعضها القائلون بالإرجاء، و لكن لما قام الدليل القاطع عنده على ما صار إليه كما ذكره في الكتاب لم يعبأ بخلاف من يخالفه من أهل العدل و الإرجاء، إذ المتبع عنده هو الدليل و لا وحشة في الذهاب إلى حق قامت الحجّة عليه، بل يجب أن يحصل الوحشة فيما لا دليل عليه، و هذا هو مقتضى البحث العلميّ النزهي الخالص عن شائبة التعصّب و الجمود.

و قد اقتفى به في ذلك تلميذه الأجل السيد الشريف المرتضى - قدس سره - حيث قد ذكر في بعض مسائله عبارة يقرب من عبارة المصنّف، قال: اعلم أنّه لا يجب أن يوحش من المذهب فقد الذهاب إليه و العاثر عليه، بل ينبغي ألاّ يوحش إلّا بما لا دلالة يعضده و لا حجّة يعتمد عليه. انتهى. و هكذا كان سيرة السلف الصالح من علماء الفريقين قبل عصر الجمود و الانحطاط. ز.

القول ١١٦: مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ - ٧/١١٢.

سورة الطلاق: ٢، ٣.

القول ١١٦: وَ يَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهَاراً - ٩/١١٢.

سورة نوح: ١٠ - ١٢.

القول ١١٦: وَ نَخْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَغْمًى - ١١/١١٢.

سورة طه: ١٢٤.

القول ١١٦: وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَخْزَىٰ - ١١٢/١٢.

سورة فصلت: ١٦.

القول ١١٦: وَمَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ - ١١٢/١٣.

سورة الرعد: ٣٤.

القول ١٢٠- والله لَأُجِيبُ الظَّالِمِينَ - ١١٤/١٥.

سورة آل عمران: ١٤١.

القول ١٢٠: وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ - ١١٤/١٥.

سورة الحديد: ١٩.

القول ١٢١: وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ - ١١٦/١.

سورة المؤمن: ٥١.

القول ١٢١: إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ - ١١٦/٢.

سورة المجادلة: ٢١.

القول ١٢٤: القول في التقيّة - ١١٨/٨.

قال العلامة الشهرستاني في مجلة «المرشد» ج ٣ ص ٢٥٢، ٢٥٣: المراد من التقيّة إخفاء أمر ديني لخوف الضرر من إظهاره، والتقيّة بهذا المعنى شعار كلّ ضعيف مسلوب الحرية، إلّا أنّ الشيعة قد اشتهرت بالتقيّة أكثر من غيرها لأنها منيت باستمرار الضغط عليها أكثر من أيّ أمة أخرى، فكانت مسلوبة الحرية في عهد الدولة الأموية كلّها، وفي عهد العباسيين على طوله، وفي أكثر أيام الدولة العثمانية، ولأجله استشعروا بشعار التقيّة أكثر من أيّ قوم.

ولما كانت الشيعة تختلف عن الطوائف المخالفة لها في قسم مهم من الاعتقادات في أصول الدين وفي كثير من العمليات الفقهيّة، وتستجلب المخالفة - بالطبع - رقابة و حزاة في النفوس، وقد يجرّ إلى اضطهاد أقوى الحزبين لأضعفه، أو إخراج الأعرّز منها الأذلّ كما يتلوّه علينا التاريخ و تصدّقه التجارب، لذلك أضحت شيعة الأئمّة من آل البيت تضطرّ في أكثر الأحيان إلى كتمان ما تختصّ به من عادة أو عقيدة أو فتوى أو كتاب أو غير ذلك، تبتغي بهذا الكتمان صيانة النفس و النفيس و المحافظة على الوداد و الاخوة مع سائر إخوانهم المسلمين، لئلاّ تنشق عصا الطاعة ولكي لا يحسّ الكفّار بوجود اختلاف ما في الجامعة الإسلاميّة فيوسّعوا الخلاف بين الأئمّة المحمديّة.

لهذه الغايات النزيهة كانت الشيعة تستعمل التقيّة و تحافظ على وفاقها في الظواهر مع الطوائف الأخرى متبعة في ذلك سيرة الأئمّة من آل محمّد - عليهم السلام - و أحكامهم الصارمة حول وجوب التقيّة من قبيل: «التقيّة ديني و دين آبائي» و «من لا تقيّة له لا دين له» إذ أنّ دين الله يمشي على سنّة التقيّة لمسلوبي الحرية، و دلّت على ذلك آيات من القرآن العظيم منها: في سورة المؤمن ٢٨: ﴿وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ﴾، و في سورة النحل ١٠٦: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾، لاسيّما على ما نختاره من كون «من» في قوله: ﴿مَنْ كَفَرَ﴾ أداة استفهام و أنّ المعنى: «من ذا الذي كفر بالحقّ بعد علمه به»؟ إلّا إذا كان كفره صوريّاً ممن يكرهون على إظهار الكفر و قلوبهم مطمئنة بالإيمان، كعمّار ابن ياسر الصحابي الذي نزلت الآية فيه، غير أنّ التقيّة لها شروط و أحكام أوضحها العلماء في كتبهم الفقهيّة. انتهى.

أنظر رسالة «أجوبة مسائل جار الله» ص ٦٨ - ٧٦ طبع صيدا، بقلم العلامة الكبير و المحقق الخبير السيّد عبد الحسين شرف الدين العاملي - حفظه الله علماً للعلم

والدين - و إلى رسالة «أصل الشيعة وأصولها» ص ١٩١ - ١٩٥ طبع ٢ صيدا و ص
١٦٩ - ١٧٢ طبع ٦ نجف، بقلم العلامة الكبير والمصلح الشهير الشيخ محمد الحسين
آل كاشف الغطاء - مدّ ظلّه - و إلى كتاب «النصائح الكافية» ص ١٩٠ - ١٩٣ طبع ٢
بغداد، للعلامة السيّد محمد بن عقيل المتوفّى سنة ١٣٥٠ هـ بالحديدة من بلاد اليمن،
ورثاه العلامة العاملي - مدّ ظلّه - في كتابه «معادن الجواهر» ص ٢١١ - ٢١٦ ج ٣ طبع
دمشق بقصيدة طويلة مطلعها:

سالت دموع العين كلّ مسيل حزناً لرزة محمد بن عقيل
السيد الندب الإمام الفاضل الـ فذّ الهام الكامل البهلول ج

القول ١٢٥: في الاسم والمسمى. ٣/١١٩.

الخلاف في ذلك بين العدليّة من الشيعة والمعتزلة وبين المجترة وبعض أهل
الحديث، فقد نسب القول بكون الاسم هو عين المسمى إلى أحمد بن حنبل وأبي ذرعة
وأبي حاتم من المحدثين وكذا إلى ابن فورك من متكلمي الأشاعرة.

أمّا أحمد بن حنبل ومن ذكرناه فالظاهر أنّهم فرّعوا ذلك على مقالتهم في قدم
كلام الله تعالى وأنّ اسمه تعالى لو كان غير مسمّاه لكان مخلوقاً ويلزم أن لا يكون له
تعالى اسم في الأوّل [الازل ظ] لأنّ أسمائه صفات.

و أمّا ابن فورك فقد حكى عنه أنّه قال: «إنّ كلّ اسم فهو المسمى بعينه وأنّه إذا
قال القائل: الله، قوله دالّ على اسم هو المسمى بعينه»، ونقل عنه ابن حزم أنّه كان
يقول: أنّه ليس لله تعالى إلّا اسم واحد، وأنّ ما ورد في القرآن من قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ
الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ وكذا ما في الخبر: «إنّ لله تسعة وتسعين اسماً» فالمراد به التسمية،
ففرّق هو بين الاسم والتسمية. وقد أطال ابن حزم في الرد عليه، ومذهب المعتزلة و
الشيعة هو اتّحاد الاسم والتسمية ومغايرتهما للمسمى.

و ملخص القول أنّ هنالك ثلاثة أشياء: الاسم و التسمية و المسمى، فالاسم هو نفس المدلول، و التسمية هي الأقوال الدالة، فالاتفاق واقع على المغايرة بين التسمية و المسمى و إنّما الخلاف في مغايرة الاسم مع المسمى و عدمه، فالشيعة و المعتزلة على المغايرة و وافقهم بعض الأشعرية و المجترة و بعض أهل الحديث على نفي المغايرة كما أشرنا إليه. ز.

القول ١٣١: في الحكاية و المحكى - ١٢٢/٦.

البحث عن هذه المسألة لأجل الخلاف الواقع بين المعتزلة و من كان يخالفهم من حشوية العامة، الذين كانوا يقولون: إنّ الألفاظ و الحروف و الألفاظ المسموعة من القرآن و المتلوّة على ألسنة القارئ قديمة، و كان المعتزلة ينكرون عليهم هذا القول ويقولون: إنّ كلامه تعالى محدث مخلوق أوجده الله في جسم من الأجسام كالشجرة مثلاً، أو أنزله و أوحى به إلى أنبيائه على ألسن ملائكته، و إذ كان من أصلهم أنّ العرض غير باقية زمانين و أنّ ما وجد من الكلام في محل فهو غير باق، قالوا: إنّ ما يقرأ من آيات القرآن أو يكتب في المصاحف إنّما هو حكايات عن الكلام المنزل.

و الأشعريّ مع إثباته كلاماً أزليّاً قديماً يسمّيه الكلام النفساني، يقول أيضاً: إنّ الألفاظ و العبارات المقروءة و المنزلة على الأنبياء على ألسن الملائكة دلالات على ذلك الكلام الأزليّ القديم، فالمدلول عنده قديم و الدلالة محدثة. و الفرق بين القراءة و المقروء و التلاوة و المتلو كالفرق بين الذكر و المذكور، فالذكر محدث و المذكور قديم. ز.

القول ١٣٢: نَأَتْ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا - ١٢٢/١٧.

سورة البقرة: ١٠٦.

القول ١٣٢: إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ - ١٢٣/٢.

سورة البقرة: ٢٤٠.

القول ١٣٢: أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا - ٤/١٢٣.

سورة البقرة: ٢٣٤.

القول ١٣٢: وأنكروا نسخ ما في القرآن على كل حال - ١٠/١٢٣.

نسب هذا القول إلى طائفة شاذة من المعتزلة أبو الحسن الأمدي في كتاب «الأحكام» فقال: اتفق العلماء على جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس ونسخهما معاً خلافاً لطائفة - شاذة - [من] المعتزلة^١.

و أما النافي لوقوع النسخ في الشريعة فقد نسب ذلك إلى أبي مسلم الإصبهاني المفسر الشهير مع تجويز ذلك عقلاً. قال على ما حكى عنه: ليس في القرآن آية منسوخة، وقد تأول الآيات التي يدعى أنها منسوخة وخرج لكل آية منها محملاً على وجه من التخصيص والتأويل. ز.

القول ١٣٣: وجماعة من المتفقهة - ٦/١٢٤.

وافق الشيعة في هذا الرأي من فقهاء أهل السنة الإمام محمد بن إدريس الشافعي قال: و الناسخ من القرآن الأمر ينزله الله بعد الأمر يخالفه كما حوّل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة، وكل منسوخ يكون حقاً ما لم ينسخ فإذا نسخ كان الحق في ناسخه و لا ينسخ كتاب الله إلا كتابه وهكذا سنة رسول الله ﷺ لا ينسخها إلا سنة رسول الله ﷺ.

و هكذا قول أحمد بن حنبل، فعن أبي داود السجستاني قال: سمعت أحمد بن حنبل وقد سئل عن حديث: «السنة قاضية على الكتاب»؟ قال: لا اجترئ أن أقول فيه ولكن السنة تفسر القرآن و لا ينسخ القرآن إلا القرآن^٢.

١- الأحكام، ج ٤ ص ٢٠١، طبع مصر.

٢- الاعتبار للحازمي ص ٣٧ طبع الهند.

و صرح ابن حزيمة في الناسخ و المنسوخ أنّ أبا حنيفة جوزّه و نسبّه الأمدي إلى مالك و أصحاب أبي حنيفة، و على كلّ حال، فالحقّ الحقيق بالاتباع هو عدم نسخ القرآن بغير آيات القرآن، و من تأمل فيما ذكره لإثبات ذلك يجدّها وجوهاً ظنيّة و استحسانيّة و أقصى ما فيها جواز ذلك عقلاً، و أين ذلك من إثبات الوقوع؟

و يظهر من كلام المصنّف - قدس سرّه - أنّ القائل بجواز نسخ القرآن بالسنة لم يكن موجوداً في زمانه من الشيعة حيث لم يذكر خلافاً عن الشيعة، و إنّما نسبّه إلى كثير من المتفكّه و المتكلمين، و إنّما ظهر هذا القول بينهم في العصر المتأخّر حيث وقفوا على أقاويل العامة المذكورين فتبعوهم في ذلك فيكون ملحقاً بالإجماع. ز.

القول ١٣٤: في خلق الجنة و النار - ٧/١٢٤.

حكى العلامة الحليّ - قدس سرّه - عن أبي علي الجبائي و أبي الحسين البصري و أبي الحسن الأشعري أنّهم قالوا بأنّ الجنة و النار مخلوقتان الآن، و حكى خلاف ذلك عن أبي هاشم بن الجبائي و القاضي عبد الجبار بن أحمد الرازي، و الحقّ هو الأوّل و يدلّ عليه جملة من الآيات الصريحة في ذلك.

و شبهة المنكرين لخلقها أنّها لو كانتا مخلوقتان لهكتا لقوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ مع أنّ القرآن يصرّح بأنّ ﴿أَكُلُهَا دَائِمٌ﴾، و أجاب المثبتون بأنّ المراد من الهلاك هو استفادة الوجود من الغير و هما هالكان بهذا المعنى، و يظهر من بعض الآثار أنّ زرارة بن أعين من قدماء رواة الشيعة كان يقول أيضاً: إنّ الجنة و النار لم تخلقا بعد و أنّها ستخلقان، لكن الصحيح من مذهب الإماميّة ما أشرنا إليه. ز.

القول ١٣٤: و اختلفوا في الاعتلال - ١٣/١٢٤.

قد سبقت الإشارة إلى اختلاف المتكلمين في كيفيّة فناء الأجسام و إعدامها و عرفت أنّ أبا هاشم كان يزعم أنّ فناء واحداً يكفي لفناء الأجسام بأجمعها.

و هيئنا أيضاً بنى قوله في هذا على قوله المتقدم قائلاً: إنّ ذلك يؤدي إلى المحال فإنّ الإجماع قائم على أنّ الله تعالى لا يفني الجنة والنار بعد خلقهما، مع أنّ الفناء إذا طرأ على جزء وبعض من الأجسام لابدّ من فناء جميعها، واحتجاج من تقدّم على أبي هاشم بأنّ خلقهما في هذا الوقت عبث لا فائدة فيه غير صحيح فإنّه يمكن أن يكون في خلقهما مصلحة خفية وإن لم نطلع عليها. ز.

القول ١٣٥: ما تضمنه القرآن من ذكر ذلك - ١٢٥/٢.

قال تعالى في سورة النور ٢٤: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾، وفي سورة يس ٥: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾، وفي سورة فصلت حم السجدة ٢٠: ﴿حَتَّى إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ أنظر كنز الفوائد - ص ١٤، ١٦ طبع تبريز، للعلامة الفقيه المتكلم الشيخ أبي الفتح الكراجكي المتوفى سنة ٤٤٩ هـ تلميذ الشيخ المفيد السعيد - رحمه الله عليه - ولكن يلزم التدبر في ذيل الآية الأخيرة وهو هذا: ﴿وَقَالُوا لِحُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ الآية. فتدبر حقه. ج.

القول ١٣٥: قالتا أتينا طائعين - ١٢٥/٤.

سورة فصلت ١١، قال العلامة الأكبر والحجة المشتهر السيّد عبد الحسين شرف الدين العاملي - مدّ ظلّه - في رسالته النفيسة «فلسفة الميثاق والولاية» ص ٥-١٠ طبع صيدا، عند كلامه على جواب إحدى المسائل التي رفعناها إلى سباحته سنة ١٣٦٠ هـ: باب التمثيل واسع في كلام العرب ولاسيما في الكتاب والسنة، قال الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسَاجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِم بِالْكَفْرِ﴾ ضرورة أنّهم لم يشهدوا على أنفسهم بالستهم وإنّما شهدوا بالسنة أحوالهم، إذ نصبوا أصنامهم حول

الكعبة فكانوا يطوفون بها عراة ويقولون: لا نطوف عليها في ثياب أصابتنا فيها المعاصي، وكلما طافوا بها شوطاً سجدوا لها، فظهر كفرهم بسبب ذلك ظهوراً لا يتمكنون من دفعه، فكأنهم شهدوا به على أنفسهم، وبهذا صحّ المجاز على سبيل التمثيل في هذه الآية، ونحوها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ إذ لا قول هنا من الله - عزّ وجلّ - ولا منهما قطعاً، وإنما المراد أنه سبحانه شاء تكوينهما فلم يمتنع عليه و كانتا في ذلك كالعبد السامع المطيع يتلقّى الأمر من مولاه المطاع. وعلى هذا جاء قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^١ ضرورة أنّ القول في هذه الآية ليس على حقيقته، والحقيقة ما اقتبسه الإمام زين العابدين - عليه السلام - من مشكاة هاتين الآيتين، إذ قال في بعض مناجاة ربه عزّ وجلّ: «و جرى بقدرتك القضاء ومضت على إرادتك الأشياء، فهي بمشيئتك دون قولك مؤتمرة، و بإرادتك دون نهيك منزجرة».

ومما جاء في القرآن الحكيم من المجاز على سبيل التمثيل قوله عزّ من قائل: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَيِّنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾^٢ الآية، لأنّ عرضها على السماوات والأرض والجبال لم يكن على ظاهره، وكذلك إياؤها وإشفاقها وما هو إلّا مجاز على سبيل التمثيل والتصوير تقريباً للأذهان وتعظيماً لأمر الأمانة وإكباراً لشأنها، والأمانة هنا هي طاعة الله ورسوله في أوامرها ونواهيها كما يدلّ عليه سياق الآية وصحاح السنّة في تفسيرها، ولو أردنا استقصاء ما جاء في الذكر الحكيم والفرقان العظيم من هذه الأمثال، لطال بنا البحث وخرجنا به عن القصد، وحسبك توبيخه - عزّ وجلّ - لأهل الغفلة من قوارع القرآن الحكيم المستخفين بأوامره وزواجره إذ يقول وهو أصدق القائلين: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْنَاهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ

لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»^١.

أما ما جاء في السنة من هذا القبيل فكثير إلى الغاية وكثير لا يحصى، وحسبك منه الصحاح الصريحة ببكاء الأرض والسماء على سيد الشهداء وخامس أصحاب الكساء، إذ بكته الشمس بحمرتها والآفاق بغبرتها، وأظلة العرش بأهوالها وطبقات الأرض بزلزالتها، والطير في أجوائها، وحجارة بيت المقدس بدمائها، وقارورة أم سلمة بحصياتها، وتلك الساعة بأياتها، كما صرحت به أحاديث السنة وصحاح الشيعة، وأنت تعلم أن بكاء تلك الأجرام لم يكن على ظاهره، وإنما كان مجازاً على سبيل التمثيل، إكباراً لتلك الفجائع، وإنكاراً على مرتكبيها، وتمثيلاً لها مسجلة في آفاق الخلود، إلى اليوم الموعود.

ومما جاء في السنة على هذا النمط من المجاز على سبيل التمثيل حديث كربلاء والكعبة الذي أشار إليه سيد الأمة وبحر علوم الأئمة في درته النجفية إذ يقول أعلى الله مقامه:

وفي حديث كربلاء والكعبة لكربلا بان علو الرتبة^٢

وكذا حديث أنس عن النبي ﷺ: ما من مولود [مؤمن ط] إلا وله باب يصعد منه عمله وباب ينزل منه رزقه فإذا مات يكيا عليه، إلى آخر ما قاله - مدّ ظله - ج.

القول ١٣٧: آتَانِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ١٢٥/١٥.

سورة مريم: ٣٠.

القول ١٥٢: وهو مذهب الإمامية كلها - ١٣٣/١٢.

قال في «المجمع» ج ١ ص ٨٢ طبع صيدا: «وقال الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد

١- سورة الحشر/ ٢١.

٢- أنظر كتاب «القواعد» ص ٢٤٤-٢٤٧ طبع إيران ١٣٠٨ هـ للشهيد الأول. ج

ابن محمد بن النعمان - قدس الله روحه - أنه (= إبليس) كان من الجنّ ولم يكن من الملائكة - عليهم السلام - قال: وقد جاءت الأخبار بذلك عن أئمة الهدى - عليهم السلام - ومذهب الإمامية، أنظر تفصيل احتجاج الطرفين في ص ٨٢-٨٣ ج ١ من تفسير المجمع. ج.

القول ١٥٤: و يخالف فيه باقيهم - ١٣٧ / ١٠ .

قال العلامة الكبير والمحقق الشهير معالي الأستاذ السيد هبة الدين الشهرستاني - مدّ ظلّه - في مجلّة المرشد البغداديّة الغراء لستها الرابعة ص ٣٢٧ - ٣٢٨ ما نصّه: المشهور لدى المفسرين وجمهور المسلمين هو أنّه ﷺ أمّي أي لا يكتب ولا يقرأ المكتوب وذلك لحكمة إلهية مخصوصة به وبمحيطه وبالنظر إلى معارضي شريعته من بعده، ويدلّ على ذلك:

أولاً، آيات قرآنية كآية: ﴿وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّونَ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ سورة العنكبوت: ٤٨ .

و ثانياً: اتخاذه ﷺ كتاباً لوحيه من خاصّة صحبه كعلي أمير المؤمنين - عليه السلام - و كتاباً لمراسلاته مع الزعماء كمعاوية.

و ثالثاً: أنّه في صلح الحديبية لم يعرف موقع اسمه المكتوب حتّى وضع علي - عليه السلام - إصبعه عليه فمحي من ورقة الصلح كلمة رسول الله^١.

و رابعاً: الشهرة المستفيضة بعدم معرفته الكتابة حتّى كادت تكون ضرورة عند المسلمين، غير أنّ جماعة من علمائنا ذهبوا إلى أنّه ﷺ كان لا يعلم الكتابة قبل نبوته

١- أنظر «متشابه القرآن» ج ٢ ص ٢٢ طبع طهران، للشيخ المحبوب ابن شهر آشوب فأنّه قال فيه: وقد شهر يوم الحديبية أنّه كان لا يعرفها لأنّ سهيل بن عمرو قال: امح هذا ما قاضى عليه محمد رسول الله ﷺ فقال لعلي: امحها يا علي، ثم قال: فضع يدي عليها. ج

فقط كما تشعر بذلك الآية، وأما بعد نبوته فقد علمها و علم لغات البشر، و حكي هذا الرأي عن شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي في كتاب «المبسوط»^١.

و عن محمد بن إدريس الحلي في «السرائر»، و يستدل على هذا الرأي:

أولاً: بروايات الصفار في «بصائر الدرجات» التي تنص على معرفة نبينا ﷺ كلية اللغات و الخطوط بعد نبوته، و تنص أيضاً على أن الأُمِّي معناه النسبة إلى أُمّ القرى أي مكة، غير أنني لا أعتد على هذا الكتاب إذ هو مشترك بين رجلين و فيه روايات عن الغلاة و الضعفاء.

و ثانياً: بآية: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ الخ، سورة الجمعة ٢. و اجيب عنها أن تلاوة الآية لا تقتصر على معرفة الكتابة إذا تلقى التالي محفوظاته من وحي أو تلقين، و أكثر العمى و العوام يتعلم آيات القرآن من الصدور لا من السطور ثم يتلوها كما حفظ بدون توقف على معرفة الخط. و أما معنى قوله تعالى: ﴿يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ فليس معناه تعليم النبي لقومه الكتابة مباشرة إذ لم يعهد و لا روي أنه ﷺ جلس مع أفراد أُمّته يعلمهم نقوش الحروف الهجائية و تراكيبها الأبجدية قطعاً، و إنما المراد أنه قام ﷺ بأمر تعليم الأمة لمهمة الكتابة، فقد تواتر عنه ﷺ اتخاذ الأسرى من اليهود و أهل الكتاب يشترط عليهم أن يعلموا أهل مدينته الخط و الكتابة، فكان الأسير الكتابي إذا علم الكتابة عشرة من المسلمين أطلق سراحه النبي مكافأة

١- قال قدس سره في «المبسوط» - طبع إيران - كتاب آداب القضاء ما لفظه: «و الذي يقتضيه مذهبنا أن الحاكم يجب أن يكون عالماً بالكتابة، و النبي - عليه وآله السلام - عندنا كان يحسن الكتابة بعد النبوة و إنما لم يحسنها قبل البعثة» و قال ابن إدريس في باب سماع البيئات من كتاب القضاء «السرائر» - طبع إيران - بما قاله الشيخ في «المبسوط» و جاء بجملاته فيه بعينها و لم يزد شيئاً عليها. ج

لعمله^١، وهذه الوسيلة البسيطة عمّم في أتباعه صناعة الخطّ وأخرجهم من ظلمة الأمية. وكان الأحرى بهؤلاء العلماء أن يستدلّوا بما صحّت روايته عنه عليه السلام عند وفاته أنّه قال: «أَتُونِي بِدَوَاةٍ وَيَبَاضٍ لَا كُتِبَ لَكُمْ كِتَابًا لَنْ تَضِلُّوا مَعَهُ» الخ، إلّا أن يجاب عنه بأنّ الوجه في هذا هو الوجه في بقية كتبه إلى الملوك إذ كان عليه السلام يكتب و لكن بأمر منه لا بمباشرة من يده الشريفة. ولدى هؤلاء يوصف النبي عليه السلام بكونه أُمِّيًّا نظراً إلى حاله قبل نبوّته كما يوصف بأنّه مكّي بمناسبة حاله قبل هجرته. ج.

القول ١٥٥: في احساس الحواس - ١٣٧/١٣.

انظر البحار ج ١٤ ص ٤٦٩ طبع كمباني.

القول ١٥٦: في الاجتهاد والقياس - ١٣٩/٤.

الكلام في هذا الفصل في مقامين: الأوّل: الاجتهاد في الحوادث الواقعة بالرأي على المعنى الذي نشير إليه.

الثاني: خصوص القياس الفقهي المتعارف.

أمّا الأوّل، فإنّ الاجتهاد يطلق تارة على استفراغ الوسع في طلب تحصيل الظنّ بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها المعتبرة من كتاب أو سنّة أو ما ثبت اعتباره من الكتاب والسنّة، والاجتهاد بهذا المعنى لا ينفيه الشيعة بل هو معتبر عندهم بشرائط مخصوصة يعتبرونها في المجتهد وفي محلّ الاجتهاد وهي معروفة مذكورة في

١- أنظر «العرب» ج ٢١ ص ٢٣ طبع بيروت للأستاذ المؤرّخ المعاصر عمر أبي النصر، فإنّه قال في ذيل عنوان «قتلى قریش» في معركة بدر الكبرى: وراح رسول الله يبحث مسألة الأسرى مع أصحابه... فمن حضر فدائه أرسل إلى بلده، ومنهم من منّ عليه رسول الله دون ما فداء لفقره وكثرة عياله، وكان فداء الأسرى الذين يعرفون القراءة والكتابة تلقين عشرة من صبيان المدينة الكتابة، وكذلك أصبح مقر الأسرى مدرسة يتعلّم فيها صبيان المدينة ما يحتاجون إليه من علوم ذلك العهد. ج

كتبهم الأصولية و مؤلفاتهم في بحث الاجتهاد خاصة، و ما زال عملهم عليه من الصدر الأول و فيهم في كل عصر مجتهدون يرجع إليهم في فتاواهم. و يطلق تارة أخرى على معنى أوسع نطاقاً من ذلك من العمل بالأقيسة و الاستحسان و المصالح المرسلة و أشباههما، مما يورث غلبة الظن لصاحبه على ما أفتى به كما هو المتداول بين فقهاء المذاهب المعروفة، و هذا المعنى هو الذي ينفيه الشيعة و يبطلون العمل بمقتضاه في الأحكام الشرعية إذ ليس إلا تعويلاً على الظن الذي لا دليل على حجتيه و جواز العمل بمقتضاه من الشرع، بل ورد النهي عن اتباعه في آيات الكتاب الكريم و السنة المطهرة.

و من أطلق القول بنفي الاجتهاد و بطلانه من الإمامية فإنما نظره إلى هذا المعنى، فإن أهل الرأي قد شهرُوا أنفسهم بهذه السمة حتى صار كالعلم لهم دون الاجتهاد بالمعنى الأول الذي ذكرنا أنه معتبر عندهم. و العمل بالرأي بهذا النحو كان موجوداً من الصدر الأول، فقد نقل عن بعض الصحابة و التابعين قضايا أفتوا فيها بمقتضى ما كانوا يرونه فيها، كما أنه قد اثر عن جماعة من أجلائهم النكير لهذا النوع من الرأي و التحذير منه، مخافة أن يؤدي هذا النوع من الاسترسال في الرأي إلى ترك بعض الأحكام و السنن المروية، إذ لم يكن من الميسور الإحاطة بكل الآثار و السنن لكل أحد فلا يبعد أن يفتى بخلاف شيء منها مما لم يعثر عليه، و بالجملة الاجتهاد الذي ينفيه الشيعة هو هذا المعنى دون المعنى الأول.

و أما المقام الثاني، فالقياس هو إثبات حكم المقيس عليه في المقيس بجامع أو تعدية الحكم المتحد من الأصل إلى الفرع لعلّة متحدة بينهما، و عرّف بتعاريف أخرى لا يهمنّا التعرّض إليها و تصحيحها و تزيفها بعد وضوح المقصود من ذلك. و قد استقرّ مذهب الشيعة على المنع من العمل به و عدم جواز التعويل عليه و يوافقهم في ذلك بعض الفقهاء، و أمّا سائر فقهاء المذاهب فيأخذون به و يعملون بمقتضاه. و السبب الذي أحوجهم إلى العمل به أنهم يقولون: إنّ مسائل و نوازل ترد علينا لا بدّ من تعرّف

أحكامها ولا ذكر لها في نصّ كلام الله تعالى ولا في سنة رسول الله فننظر إلى ما يشبهها مما ذكر في الكتاب والسنة، فنقيسها عليه ونحكم فيها لا نصّ فيه بمثل الحكم فيها فيه نصّ لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم.

ولما كان من مذهب الشيعة أنّ الله تعالى لم يقبض نبيّه ﷺ حتى أكمل له الدين وعزفه أحكام الشريعة كلّها، وأنّه قد بيّن من ذلك ما وسعه بياناه واقتضت الحكمة تبليغه، وأودع علم أحكام الشريعة عند خلفائه القائمين مقامه من بعده، فلا مساغ مع ذلك ومع وجود الكتاب والسنة للرجوع إلى قياس أو إلى اجتهادات ظنيّة أخرى، سيّما مع ورود النهي عنها في آثار كثيرة مروية وفي متضمّن بعضها «إنّه محق الدين» و«إنّ دين الله لا يصاب بالعقول» و«إنّ ما يفسده أكثر مما يصلحه» إلى أمثال من ذلك.

ويقولون أيضاً: إنّ بناء الشريعة الإسلامية على مصالح العباد التي لا يعلمها إلّا الله تعالى، ولأجل ذلك نرى اختلاف الحكم في المتوافقات واختلافها في المتوافقات، وورود الحظر لشيء والإباحة لمثله، وورود الحكم في الأمر العظيم صغيراً وفي الصغير بالنسبة إليه عظيماً واختلاف ذلك خارج عن مقتضيات القياس، فإنّ الله تعالى أوجب الغسل من المنى ولم يوجبه من البول مع أنّ القول بطهارة المنى موجود عندهم، وألزم الحائض قضاء ما تركته من الصوم وأسقط عنها قضاء الصلاة وهي أوكد من الصيام، والشواهد على ذلك من أحكام الشرع كثيرة لانطيل بذكرها. فإذا كان الأمر على ما عرفت وعلّمنا أنّه لا طريق إلى معرفة المصالح والمفاسد إلّا من قبل من أحاط بكلّ شيء علماً، فلا مساغ للرجوع إلى القياس في تعرّف الأحكام وجعله مدركاً من مداركها.

والمراجع إلى السنة الكريمة والآثار المروية عن الأئمة - عليهم السلام - يجد أنّ جُلّ ما رجعوا فيه إلى القياس موجود في الأخبار منصوص عليه بنصوص عامّة أو خاصّة لا يحتاج معها إلى القياس وغيره من مقتضيات الظنون، ولقد وافقت الشيعة في المنع عن

العمل بالقياس، الظاهرية من أهل السنة أتباع داود بن علي الإصبهاني حيث قالوا: لا يجوز الحكم في شيء إلا بنص كلام الله تعالى أو نص كلام النبي ﷺ أو بما صح عنه من فعل و تقرير أو بإجماع متيقن. وقال داود: إنه لا حادثة إلا وفيها حكم منصوص عليه من الكتاب والسنة.

و قال ابن حزم من أتباعه بعد ذكر آية: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ وآية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ الآية: إنها إبطال للقياس والرأي، لأن أهل القياس والرأي لا يختلفون في عدم جواز استعمالها مادام يوجد نص، وقد شهد الله أن النص لم يفرط فيه شيئاً، وأن رسول الله ﷺ قد بين للناس كل ما نزل إليه، وإن الدين قد كمل بلا حاجة إلى قياس ولا إلى رأي.

و يقول أيضاً: كل ما لم ينص عليه فهو شرع لم يأذن به الله تعالى وهذه صفة القياس، فكل ما ليس في القرآن والسنة منصوصاً به فمن حكم فيه بشيء من الوجوب والحرمة أو خالف به النص فهو من عند غير الله، ومن حرم أو أحل أو أوجب أو أسقط قياساً على ما حرمه الله أو أحله أو أوجه أو أسقطه فقد تعدى حدود الله، ومن تعدى حدود الله فقد ظلم نفسه.

و يقول في كلام آخر: إنه لم يصح قط من أحد من الصحابة القول بالقياس وقد كان من بعض الصحابة نزعات إلى القياس أبطلها رسول الله ﷺ انتهى. وبالجملة إنهم يوافقون الشيعة في بطلان التمسك بالقياس إلا أنهم يقتصرون على ظواهر الكتاب والسنة ويحاولون إدخال أحكام الحوادث المتجددة تحت نصوص يشملها ويحتملها من القرآن أو الثابت من الحديث النبوي أو الإجماع كما عرفت. ز

القول ١٥٦: والآثار الواضحة عنهم - صلوات الله عليهم - ١٣٩ / ٧.

الأخبار الواردة في هذا الباب المروية عن الأئمة الطاهرين - سلام الله عليهم - كثيرة

رواها المحدثون في كتبهم ونحن نقتصر منها ببعض الأحاديث ونختم بها هذه الكلمات القليلة التي علّقناها على هذا الكتاب.

فقد روي في كتاب «اختصار كتاب الاختصاص» عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن خالد البرقي بسنده، عن سماعه بن مهران، عن أبي الحسن الأول (= الكاظم عليه السلام) قال: قلت، أكل شيء في كتاب الله وسنته أم تقولون فيه؟ فقال: بل كل شيء في كتاب الله وسنته.

وعنه، عن محمد بن خالد البرقي، عن صفوان بن يحيى، عن سعيد بن عبد الله الأعرج قال: قلت لأبي عبد الله - عليه السلام -: إن من عندنا ممن يتفقّه، يقولون: يرد علينا ما لا نعرفه في الكتاب والسنة فنقول فيه برأينا. فقال: كذبوا، ليس شيء إلا وقد جاء في الكتاب وجاء فيه سنة.

و عن الحسن بن فضال، عن أبي المغراء، عن عبد صالح (= الكاظم عليه السلام) قال: سألته فقلت: إن أناساً من أصحابنا قد لقوا أباك وجدك وسمعوا منها الحديث، فربما كان الشيء يتلى به بعض أصحابنا وليس في ذلك عندهم شيء، وعندهم ما يشبهه يسعهم أن يأخذوا بالقياس؟ فقال: لا، إنما هلك من كان قبلنا بالقياس. فقلت له: لم تقول ذلك؟ فقال: لأنه ليس من شيء إلا وجاء في الكتاب والسنة.

السندي بن محمد البرزاز، عن صفوان بن يحيى عن محمد بن حكيم، عن أبي الحسن الأول - عليه السلام - قال: قلت: تفقّهنا بكم في الدين وروينا عنكم الحديث وربما ورد علينا رجل قد ابتلي بالشيء الصغير الذي ليس عندنا فيه شيء بعينه وعندنا ما هو مثله وشبهه، أفنفتيه بما يشبهه؟ فقال: لا، وما لكم في ذلك القياس نفتيه هلك من هلك. فقلت: أتى رسول الله الناس بما استغنوا به في عهده؟ قال: وبما يكتفون به من بعده إلى يوم القيامة. فقلت: فضاع منه شيء؟ فقال: لا، هو عند أهله. ز.

«التعريف بكتاب أوائل المقالات»

بقلم العلامة الزنجاني^(١) - رحمه الله -

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

العلم نور وضياء، والعلماء هم مصاييح ذلك النور وزجاجات ذلك الضياء،
التي توقد من شجرة مباركة هي روح العالم الذي تتحمّله فيضيئه ويستضاء به غيره^(٢).

فهم أنوار الهداية وأعلام الرشد وينابيع الحكمة وقوام الأمة وأدلاء الخلق إلى الحق
وقادتهم إلى نهج الصواب والصدق، تحيى بهم قلوب أهل الإيمان وترغم أنوف أهل

(١) اقرأ ترجمته الشريفة في كتاب (شهداء الفضيلة - ص ٢٥١ - ٢٥٢ ط النجف) للعلامة الكبير
الشيخ عبد الحسين الأميني التبريزي مدّ ظله نزيل النجف الأشرف، وفي كتاب (علماء معاصر -
ص ٢٢٤ - ٢٢٨ ط طهران) تأليف المرحوم الحاج الملا علي الواعظ الحلياني التبريزي المتوفى يوم
الأحد ١٤ صفر الخير سنة ١٣٦٧ هـ. جرنديابي

(٢) توقد: أي تشتعل. وضمير (هي) راجع إلى شجرة مباركة. روح العالم (بكسر اللام): نفسه، يذكر
ويؤنث. تتحمّله: أي تتحمل العلم. فيضيئه: أي فيضيء العالم. وهذه الجملات الجميلة مقتبسة
من الآية الجليلة في سورة النور: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نَوْرِهِ كَمِشْكُوَةٍ فِيهَا مِصْبَاحُ
المِصْبَاحِ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ﴾ الآية. جرنديابي

الزبرج والاحاد، مثلهم في الأرض كممثل النجوم التي في السماء يمتدى بها في ظلمات البر والبحر، ويكفي في تعظيم شأنهم والتنويه بمكانتهم ومقامهم ما ورد في حقهم من محكم آيات الكتاب الحكيم ومستفيض السنّة الكريمة ومأثور المروي عن حجج الله المكرمين سلام الله عليهم أجمعين، ومرتبة العلم هي المرتبة الثانية من مراتب الكمال البشري التالية لمرتبة النبوة التي هي اختصاص إلهي واصطفاء ربّاني يخص بها من يشاء من عباده المكرمين بعد أن يهتئ نفسه بالتأديب الإلهي لنيل ذلك المقام الرفيع، فيجعله مهبط وحيه ومبلغ رسالاته ويجعله اسوة لخلقه في الهداية إلى الصراط المستقيم، وللعلماء العاملين الذين جمعوا بين الفضيلتين واحتوا على درك تلك السعادتين - وقليل ما هم - مزينة عظيمة وميزة ظاهرة على من سواهم بما بذلوا أنفسهم في سبيل الله وجاهدوا في مرضاته حق جهاده، فهم حفظة أحكام الدين ونواميسه وحراس ثغور الشرع وحدوده وألسنه الناطقة وسيوفه القاطعة، ينفون من الدين تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

ومن هؤلاء الأفاضال الذين ازدهرت بهم علوم الشيعة الإمامية وتزينت بوجودهم سماء معارفها السامية حوالي منتصف القرن الرابع الهجري وأوائل القرن الذي بعده، هو الشيخ الجليل الأعظم والرئيس المقدم الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان البغدادي العكبري المشتهر بالمفيد قدس الله روحه الشريفة، فقد كانت حياته حياة علم وعمل وجدّ وجهد واستفادة وافادة حتى اجتمعت فيه خلال الفضل والكمال، تلمذ على العشرات من رجال العلم وحمله الآثار في عصره حتى صار أوثق أهل زمانه بالحديث وأعرفهم بالفقه والكلام والخبرة بالرجال والأخبار والسير وأشعار العرب وغير ذلك، وكان من الناحية العملية كثير الصلاة والصوم، كثير الصدقات، عظيم الخشوع، وكانت حياته العلمية مستغرقة في أغلب الأحيان في ترويج المذهب والدفاع والجدال

مع المخالفين على اختلاف فرقهم من معتزلة ومرجئة وأشعرية و محكّمة^(١) ومع بعض الفرق المنتحلة للتشيع كالزيدية والواقفة وغيرهم كما يشهد به أخبار مجالسه المحفوظة في فنون الكلام.

(١) وهم الذين خرجوا على أمير المؤمنين - عليه السلام - عند التحكيم وكان شعارهم: لا حكم إلا لله، ولذلك سمّاهم الناس بالخوارج والمحكّمة.

قال الأمير العلامة أبو سعيد نشوان بن سعيد الحميري اليمني المتوفى سنة ٥٧٣هـ في كتاب (الخور العين - ص ٢٠١ ط مصر ١٩٤٨م): ومن أسمائهم (يعني الخوارج) المحكّمة، سمّوا بذلك لإنكارهم التحكيم في صفين، وقالوا لا حكم إلا لله. ومن أسمائهم المارقة وهم لا يرضون بهذا الاسم ويرضون بسائر الأسماء، وكان منهم عبد الرحمن بن ملجم المرادي قاتل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه. قال عمران بن حطان الخارجي الشاعر من بني سدوس، بمدح عبد الرحمن بن ملجم لعنه الله:

يا ضربة من تقى ما أراد بها	إلا ليبلغ من ذي العرش وضواناً
إنّي لأذكره حيناً فأحسبه	أوفى البرية عند الله ميزاناً
أكرم يقوم بطون الطير قبرهم	لم يخلطوا دينهم بغياً وعدواناً

فبلغت الأبيات القاضي أبا الطيب الطبري فقال:

يا ضربة من شقي ما أراد بها	إلا ليهدم من ذي العرش بنياناً
إنّي لأبرأ ممّا أنت قائله	عن ابن ملجم الملعون بهتاناً
إنّي لأذكره يوماً فألعنه	والعن الدهر عمران بن حطاناً
عليك ثم عليه الدهر متصلاً	لمائن الله إسراراً وإعلاناً
فأنتم من كلاب النار جاء به	نص الشريعة برهاناً وتبياناً

و من أسماء الخوارج الحرورية والشرأة سمّوا بها لنزولهم بحروراء - اسم قرية تمد وتقصر - ولأنهم يقولون إنهم شروا أنفسهم من الله بالجهاد. جرنديبي

وكانت مدينة بغداد عاصمة المملكة الإسلامية حينذاك مملوءة بكثير ممن يتحل هذه المذاهب وبكثير من النظّار والمتكلمين منهم، وكانت مجالس النظر وإبهاء البحث والجدال في المذهب بينهم قائمة وسوقها نافقة، وكثيراً ما كانت تنعقد تلك المجالس بمحضر من الخلفاء والملوك وسائر أرباب النفوذ، يحضرها النظّار ويتكلمون في المسائل الخلافية بينهم وفي الآراء المذهبية وسائر مسائل الأصول والفروع على ما هو معلوم من مراجعة السير والآثار، فكان كلما حضر في أمثال هذه المجالس ويقتضي المقام الكلام في المسائل المذهبية يناظرهم ويجادلهم ويرد عليهم شبهاتهم ويجيب عمّا يوردونه على الشيعة وعلى آرائهم المذهبية ويفحّمهم بما أوتي من فهم ثاقب ونظر دقيق وقوة جنان وطلاقة لسان وحسن بيان.

ولم يكن دفاعه ونضاله عن مذهب الشيعة الإمامية مقصورة على تلك المناظرات اللسانية فقط بل كان يردّ عليهم وينقض شبههم وحججهم بما يكتبه ويمليه من المؤلفات والكتب في النقض والردّ على أهمّ رجالهم ومتكلميهم و مناظرهم كما يشهد به ملاحظة أسامي مؤلفاته المحفوظة في كتب الرجال والتراجم وفهارس المصنفات.

ومّا يوجب الأسف ضياع غالب تلك المؤلفات والرسائل التي ضاعت نسخها وذهبت فيما ذهب من كنوز العلم والآثار، ولم يبق منها إلا جزء قليل من رسائله ومصنفاته التي صنفها في هذه الأغراض، ومعظم الباقي منها أيضاً لم يرزق حظاً من الانتشار واطلاع أهله عليه، ونسخها القليلة متفرقة في زوايا المكاتب وبطون الجامعات لا يطلع عليها إلا قليل من الباحثين، ومن جملتها هذا الكتاب الموسوم بـ (أوائل المقالات) الذي نحن في صدد الإشارة إلى وصفه بمناسبة ما أظهره من الرغبة في نشر ذلك الأثر الجليل جناب العالم الفاضل والمحدّث البارع الكامل علم الأعلام ونادرة الأيام (الحاج الشيخ عباس قلي) المحدّث التبريزي الجرندي أدام الله له التوفيق

والتسديد، فبادرت إلى اجابة مسؤوله وتصحيح نسخة الكتاب بقدر الوسع والإمكان مع تعليق بعض حواش مختصرة على بعض مطالبها إيضاحاً للمراد، ورأيت من اللازم أيضاً وصف هذا الكتاب ومحتوياته اجمالاً بعد ذكر مختصر من تاريخ علم الأديان وأهمية موضوعه في هذا العصر مع الإشارة إلى وجيز من ترجمة حياة مصنفه الجليل قدس الله روحه ومن الله أستمد المعونة والتوفيق إنّه ولي الهداية والمرشد إلى الصواب.

علم الأديان والمذاهب

إنّ تتبّع تاريخ الأديان وآراء الملل وعقائدها ونحلها من المواضيع الهامة في تاريخ حياة المجتمع البشري، فإنّه يظهر من خلال الاطلاع على تلك الآراء والعقائد درجة الرقي العقلي لتلك الأمم الذين اعتنقوها وشخصيات مؤسسيها، فالبحث عن ذلك بمنزلة البحث عن تاريخ الفكر البشري وتطوراته المختلفة في مختلف العصور التي مرّت عليه وحصل فيها من الرقي والتكامل العقلي ما نشاهده حالياً.

ومن جهة هذه الأهمية صار النظر فيه شاغلاً لأفكار العلماء والعقلاء من كل أمة من أقدم الأزمان، فنجد البحث عن ذلك بين قدماء فلاسفة اليونان وغيرهم من الملل المتنوعة السابقة على العصر الإسلامي، كما نجد اهتمام المسلمين وعنايتهم بنوع خاص على هذه المباحث الهامة في إبان التمدن الإسلامي العظيم، ونجد أيضاً الجهود الخاصة التي يبذلها علماء الغرب والباحثون منهم عن الشرق وعلومه وتمدّنه وآثاره ودياناته وما يبذلونه في سبيل ذلك على اختلاف الدواعي والأغراض منهم في ذلك العصر حتى صار النظر في ذلك أساساً لفن خاص في عرفهم هو علم الأديان وفلسفة المذاهب.

ولا يسعنا البسط في هذا المقام في تاريخ هذا العلم وما ألفه العلماء فيه من قديم وحديث من الكتب والمصنفات وما لهذه المباحث من الأهمية في نظر هؤلاء الباحثين،

وإنّما نكتفي بالإشارة إجمالاً إلى شيء من تاريخ هذا العلم عند المسلمين تمهيداً لما نحن في صدد البحث عنه.

يرشدنا النظر في تاريخ الصدر الأول والقرون الإسلامية الأولى إلى شيء ما من علل اهتمام المسلمين بهذه المباحث، حيث إنّ الخلافات الدينية والمذهبية الواقعة بينهم وظهور الفرق الإسلامية الكبرى على أثر تلك المخالفات من شيعة ومرجئة ومعتزلة ومحكمة وغيرهم، والفتن الناشئة بينهم من جراء ذلك وتصدي كل فرقة لتأييد عقائدها وآرائها والرد على من يخالفه على ما تكفل ببيانها كتب السير والآثار والمؤلفات الكلامية تفصيلاً، نبتت الأفكار إلى لزوم ضبط هذه الأقاويل والآراء وتقييدها في ضمن مؤلفات خاصة على اختلاف في أغراض التأليف.

فيجد الناظر نواة البحث في ذلك في كلمات أمثال الحسن البصري وواصل بن عطاء وعمر بن عبيد وغيرهم من عليّة رجال المعتزلة ونوابغ مفكرها ولكن البحث الفني الذي يمكن أن يعدّ بحثاً حقيقياً متعلقاً بهذا الفن لم ينشأ إلا في صدر الدولة العباسية، نجد الحكاية عن أبي محمد هشام بن الحكم المتكلم الشيعي الشهير^(١) أنّه

(١) قال أبو العباس النجاشي المتوفى سنة ٤٥٠ هـ - في فهرسته - ص ٣٠٤ ط بمبيء: «هشام بن الحكم أبو محمد مولى كندة وكان ينزل بني شيبان بالكوفة انتقل إلى بغداد سنة تسع وتسعين ومائة ويقال أنّ في هذه السنة مات». وقال العلامة الفقيه الحاج الشيخ عبد الله المامقاني (المتوفى سنة ١٣٥١ هـ) بالنجف الأشرف، في رجاله الكبير (تنقيح المقال - ص ٢٩٤ ج ٣ ط النجف): «هذا الرجل ممن اتفق الأصحاب على وثاقته وجلالته وعظم قدره ورفعة منزلته عند الأئمة - عليهم السلام - ولكن طعن فيه العامة وورد في الأخبار ذم له من جهة القول بالتجسيم وأخذ الأصحاب في الذب عنه تنزيهاً لساحته عن ذلك ونقل عن خط المجلسي - ره - أنّه قال: قال السيد المرتضى - ره - ناقلًا عن شيخه المفيد - ره -: هشام بن الحكم من أكبر أصحاب أبي عبد الله - عليه السلام - وكان تقياً وروى حديثاً كثيراً وصحب أبا عبد الله - عليه السلام - وبعده أبا الحسن موسى - عليه السلام - وكان يكنى أبا محمد وأبا الحكم الخ. چزندابي

قال: إنه لما كان أيام المهدي (١٥٨-١٦٩ هـ) شدد على أصحاب الأهواء وكتب له ابن المفضل صنوف الفرق صنفاً صنفاً ثم قرأ الكتاب على الناس على باب الذهب (بمدينة بغداد) ومرة أخرى على باب وضاح (رجال الكشي - ص ١٧٢ بمبيء) فيكون هذا الكتاب من أقدم ما وصلنا خبره من المصنف في هذا الفن ثم تتابعت التآليف فيه مع التفاوت في أساليب البحث بحسب تنوع المقاصد والأغراض من بين مؤلف في الآراء والديانات عامة، ومقتصر لآراء الإسلاميين أو لفرق مخصوصة منهم خاصة ومن مكثف على النقل المجرد للآراء، أو مختصر مع ذلك لبعض الأقاويل، أو رادّ على مخالفه ومن مرتب للبحث عنها على المواضيع الخلافية، أو على خصوص الفرق والمذاهب وأصحابها إلى غير ذلك من مختلف الأساليب التي اتخذوها والطرق التي سلكوها في كتبهم ومؤلفاتهم.

ولأهمية الموضوع تناول البحث فيه كبار من رجال الفريقين وعلماء الإسلام أمثال أبي القاسم الكعبي وعباد بن سليمان الصيمري وأبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلاني وابن فورك والبغدادى وابن حزم الظاهري والشهرستاني^(١) وغيرهم من رجال الجمهور وصنف فيه أبو محمد النوبختي وأبو الحسن المسعودي والحاكم أبو عبد الله النيسابوري ومن سواهم من الشيعة ممن يتعذر استقصاء أسمائهم وإحصاء مؤلفاتهم في المقام.

(١) قال المولى عصام الدين أحمد المعروف بطاشكبري زاده (المتوفى سنة ٩٦٨ هـ) في تأليفه في موضوعات العلوم (مفتاح السعادة - ص ٢٦٤ ج ١ ط الهند): "ومن أورد فرق المذاهب في العالم كلها محمد الشهرستاني في كتاب (الملل والنحل) وكان إماماً مبرزاً فقيهاً متكلماً تفقه على أحمد الخوافي وبرع في الفقه وقرأ الكلام على أبي القاسم الأنصاري وتفرد فيه وصنف كتاب (نهاية الاقدام في علم الكلام ط ليدن ١٩٣٤ م) وكتاب (الملل والنحل ط الهند ولندن ومصر وإيران) وكانت ولادته سنة سبع وسبعين أو تسع وسبعين وأربعمئة بشهرستان وتوفي بها أيضاً في أواخر شعبان سنة ثمان أو تسع وأربعين وخمسائة. وشهرستان مدينة في خراسان وذكر في أول

وقد كانت الأمصار الإسلامية وحواضرها الكبرى ميداناً لمخاصمات الفرق المختلفة ومجادلاتهم كما أومأنا إليه وكان عصر المصنف - قده - من العصور التي كانت المناظرات المذهبية بين الشيعة ومخالفها على شدتها، وكان غالب مخالف في الإمامية يرمونهم بأقوايل فاسدة وينسبون إليهم آراء زائغة ليست في مذهب الإمامية قصداً للتشيع والتعير عليهم من القول بالجبر والتشبيه والتجسيم وغير ذلك مما يجده المراجع لمواضيعه.

⇒ (نهاية الاقدام) المذكور بيتين ولم يذكر أنّ هذين البيتين لمن:

لقد طفت في تلك المعاهد كلّها وسيرت طرفي بين تلك المعالم
فلم أر إلّا واضعاً كفّ حائر على ذقن أو قارعاً سن نادم

قلت: وجدت في بعض المجاميع أنّ البيتين اللذين ذكرهما الشهرستاني في نهاية الاقدام لأبي علي بن سينا * اهـ ملخصاً.

* وهو الشيخ أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا الفيلسوف المعروف الشهير بالشيخ الرئيس، توفي سنة ٤٢٧ هـ أو ٤٢٨ هـ بهمدان من بلاد إيران، وذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستاني في كتابه (الملل والنحل - في هامش الفصل لابن حزم الظاهري - ص ١٨ ج ٤ ط مصر ١٣٤٧ هـ) بعد أن سرد أسامي عدة من فلاسفة الإسلام وقال: «وعلاّمة القوم أبو علي بن سينا وكانت طريقته أدق ونظره في الحقائق أغوص وكلّ الصيد في جوف الفرا». ويجدر بالذكر أنّ العلامة الإمام السيد محسن الأمين قد نسبته إلى التشيع في تأليفه المنيف (أعيان الشيعة - ص ٢٩٧ - ٢٩٨ ج ٢٦ ط دمشق) فراجعته وكن من الشاكرين. وقال أيضاً في أعيان الشيعة - ٤٠٩ ق ١ ج ١ ط ٢: «ومن يسمّى بالمعلّم من الحكماء ثلاثة أحدهم من اليونان والإثنان من الشيعة، فالمعلم الأول أرسطو وهو يوناني والمعلم الثاني الرئيس ابن سينا شيعي والثالث أبو نصر الفارابي شيعي». والحال أنّ المشهور بالمعلم الثاني هو أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي الحكيم التركي، والملقب بالمعلم الثالث هو أبو علي أحمد مسكويه الفيلسوف الشيعي الشهير. أنظر (الأعيان - ص ١٣٩ ج ١٠).

فكانت هذه الأسباب ونظائرها علة لتصدي المصنف - قده - لتأليف هذا الكتاب ولغيره من مؤلفاته وإظهار الواقع والصحيح من مذهب الشيعة الإمامية وخلاصة آرائها ومعتقداتها في الأصول الإسلامية ومختلف المسائل الكلامية الدائرة بين النظر والمتكلمين، فبيّن فيه آراءهم الدينية ومعتقداتهم المذهبية الموافقة لأصول الكتاب والسنة والآثار المروية عن أئمتهم الطاهرين سلام الله عليهم أجمعين وبيّن من يوافقهم فيها من سائر الفرق الإسلامية من معتزلة وغير معتزلة، ثم ما يخالف فيه الإمامية سائر الفرق في بعض الآراء والأقوال مبيّناً ذلك بأوضح بيان ومرتباً إياه على أحسن ترتيب وأبدع أسلوب حول المواضيع الدائرة بين المتكلمين وأرباب النظر وحذاق أهل الجدل.

فهو من هذه الجهة من أحسن الكتب المؤلفة في بابيه بل من أول ما أُلّف في هذا النمط الخاص من بيان الفرق بين أقاويل أهل الشيعة وأقاويل أهل الاعتزال على ما يجده الناظر مبسوطاً في تضاعيف أبواب الكتاب، ولم يسبقه في ذلك فيما أعلم إلا المؤرخ الشيعي الشهير أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي^(١) صاحب التأليف الممتعة التاريخية وغيرها فإنه يذكر في كتابه المتداول المعروف (مروج الذهب - ص ١٣٧ ج ٢ ط مصر ١٣٠٣ هـ) عند تعرضه لذكر أصول المعتزلة أن له كتاباً مترجماً بكتاب الابانة ذكر فيه الفرق بين المعتزلة وأهل الإمامة وما بان به كل فريق منهم عن الآخر.

(١) قال الشيخ المحدث الجليل عباس بن محمد رضا القمي (المتوفى سنة ١٣٥٩ هـ - بالنجف) في كتابه النفيس (الكنى والألقاب - ص ١٥٣ ج ٣ ط صيدا): «قال العلامة المجلسي في مقدمة البحار (ص ١٤ ج ١ ط أمين الضرب) والمسعودي عده جش (يعني النجاشي) في فهرسته (ص ١٧٨ ط بمبيء) من رواية الشيعة وقال: له كتب منها كتاب إثبات الوصية لعلي بن أبي طالب - عليه السلام - وكتاب مروج الذهب مات سنة ٣٣٣ هـ. وقيل إنه بقي إلى سنة ٣٤٥ هـ. جرنديبي

وكان المصنف - قده - من المتضلعين في هذا الفن ذا خبرة واسعة بآراء الفرق الإسلامية ومدارك أقاويلها، يشهد بذلك أسامي مؤلفاته التي كتبها وصنفها في الرد على جمع من المتكلمين من معتزلة وغيرهم، ويظهر أيضاً أنّ بعض كتب هذا الفن كان يقرأ عليه ويذاكر به، فقد ذكر تلميذه أبو العباس النجاشي^(١) صاحب الفهرست المعروف في ترجمة أبي محمد النوبختي كتابه المعروف بكتاب الآراء والديانات وقال: إنه كتاب كبير حسن يحتوي على علوم كثيرة قرأت هذا الكتاب على شيخنا أبي عبد الله رحمه

(١) قال العلامة الفقيه الحاج الشيخ عبد الله المامقاني (١٢٩٠ - ١٣٥١ هـ) في (تنقيح المقال - ص ٦٣ - ٦٤ ج ١): النجاشي بالنون المفتوحة والجيم المشددة المفتوحة ثم الألف ثم الشين المثلثة ثم الباء هو الذي يثير الصيد ليمرّ على الصائد، فالباء ليست ياء نسبة كما في النجاشي مخففاً ملك الحبشة فإنّ الباء فيه أيضاً جزء الاسم وهو أحمد بن علي بن العباس النجاشي المكنى بأبي العباس صاحب كتاب الرجال المعروف وهو شيخ جليل ثقة مسلم الكل، غير مخدوش فيما كتب بوجه مطمئن إليه سيّما في الرجال يقدم قوله عند التعارض على قول غيره حتى الشيخ الطوسي - ره - وقد اشتبه الأمر على بعض الأصحاب فزعم كون أحمد بن علي بن العباس غير أحمد بن العباس والصواب الاتحاد، ونقل صاحب التنقيح في ص ٧٠ ج ١ منه عن الخلاصة للعلامة - ره - أنّه توفي بمصير آباد * في جمادى الأولى سنة خمسين وأربعمئة. وكان مولده في صفر سنة اثنين وسبعين وثلاثمئة. أنظر فهرست النجاشي - ص ٧٤ ط بمبيء وتنقيح المقال - ص ٦٩ ج ١ أيضاً. جرنديبي

* وفي نسختنا المخطوطة التي كتبت سنة ١٠١٢ هـ وقرأها الشيخ شمس الدين محمد بن خاتون العاملي على شيخه محمد بهاء الدين العاملي سنة ١٠٢٧ هـ وعليها خط يد شيخه بهاء الدين - ره - (بمنظير آباد). وقال المحدث القمي في (الكنى والألقاب - ص ١٩٩ ج ٣) وتوفي بمطير آباد من نواحي سرّ من رأى سنة ٤٥٠ موافق كلمة (ان الرحمة عليه). جرنديبي

الله (١).

ومما ذكر من أسماء مصنفاته في هذا الباب كتاب المقنعة في وفاق البغداديين من المعتزلة لما روى عن الأئمة -عليهم السلام- ، وكتب له أخرى في الرد على الجاحظ من النقض على العثمانية والنقض على المروانية وكتاب النقض على فضيلة المعتزلة، وكتب أخرى في النقض على أبي عبد الله البصري وعلى علي بن عيسى الرماني والنقض على البلخي والنقض على جعفر بن حرب والنقض على الواسطي والجبائي، والرد على العتبي وعلى الكرابيسي وعلى الأصم والرد على ابن كلاب وغيرهم مما يجده الناظر في طي فهرست مصنفاته.

(وصف الكتاب)

قد ذكر الشيخ المصنف - قده - موضوع الكتاب في ديباجته وأنه يشتمل على الفرق بين الشيعة والمعتزلة وفصل ما بين العدلية من الشيعة ومن ذهب إلى العدل من المعتزلة، ثم بيان ما يفرق فيه الشيعة عن المعتزلة بعد ذلك، ثم قال إنه ذاكر في أصل ذلك ما اختاره هو من متفرع المذاهب في أصول التوحيد والعدل والقول في اللطيف من الكلام وذكر في ضمن ذلك من يوافق في بعض تلك المسائل من متكلمي الشيعة أنفسهم ومن يخالف لبني نوبخت وغيرهم من متكلمي الإمامية.

وقد صرح في أول الكتاب أنه ألف هذا الكتاب باقتراح من السيد الشريف النقيب ولم يذكر اسم ذلك الشريف -ره-.

وهذا الشريف النقيب يحتمل أن يكون هو الشريف الجليل أبو أحمد الحسين بن

(١) أنظر (الفهرست - ص ٤٦ ط بمبيء ١٣١٧ هـ) للشيخ أبي العباس النجاشي. جرندي

موسى الموسوي - ره - والد الشريف الرضي - ره - الذي كان فوض إليه نقابة العلويين والنظر في المظالم وإمارة الحج في الدولة البويهية مراراً^(١) ويحتمل أن يكون أحد ابنيه المرتضى أو الرضي اللذين كانا ينوبان عن والدهما في حياته^(٢) وفوض ذلك المنصب

(١) ويرثي الرضي - ره - أباه أبا أحمد الحسين بن موسى وقد توفي ليلة السبت لخمس بقين من جمادى الأولى سنة ٤٠٠ وله من العمر ٩٧، بقصيدة بلغت ٨٩ بيتاً وهي من الطوال الجياد، مطلعها:

وسمكت حالية الربيع المرهم وسقتك ساقية الغمام المرزم

(أنظر ديوان الرضي - ص ٤٦٠ - ٤٦٣ ط مصر ١٣٠٦ هـ). جرنديبي

(٢) وذكر شاعر الفلاسفة وفيلسوف الشعراء أبو العلاء المعري اسم الشريفين الرضي والمرتضى في طبي مرثية لوالدهما المذكورة في ديوان (سقط الزند) - أنظر شرح التنوير - ص ٨٤ - ٨٥ ج ٢ ط مصر ١٣٥٨ هـ ومن أبيات تلك المرثية:

أبقيت فينا كوكبين سناهما في الصبح والظلماء ليس بخاف

أراد بالكوكبين ابني المتوفى أي إنهما في رفعة المكان والشهرة مثل كوكبين لا يخفى ضوءهما بحال، بل إنهما مضيئان في ظلمة الليل وياض الصبح لا يرتقى إليهما حوادث الدهر فتخفيهما، وقال فيها:

ساوى الرضي المرتضى وتقاسما خطط العلى بتناصف وتضاف

أي إن الرضي والمرتضى تساويا في الفضائل واقتسما بينهما المكارم على السواء والعدل منصفاً أحدهما فيه صاحبه ومضيفاً عقيدته في استحقاق صاحبه ما حازه من خطط العلى.

وقال الأستاذ السيد حسن الأمين نزيل بغداد في مجلة (العرفان - ص ٤٢٨ ج ٤ مج ٣٦) تحت عنوان (بين المعري والمرتضى): «فقد نظمها (يعني القصيدة التي رثى بها المعري والد الشريفين) قبيل مغادرته بغداد، فالحسين توفي في جمادى الأولى سنة ٤٠٠ هـ وترك المعري بغداد في رمضان هذه السنة نفسها» فراجع تمام المقال الذي دبجه يراع الأستاذ فإن فيه حقائق ناصعة، وراجع أيضاً (عبقريّة الشريف الرضي - ص ١٥٣ و ٤ ج ١ ط بغداد) للأستاذ الدكتور زكي مبارك.

إلى الرضي ثم إلى المرتضى - ره - بعده.

والذي يترجح في النظر أنه هو الشريف الرضي أبو الحسن محمد بن الحسين - قده - ^(١) ويؤيده الزيادة التي في آخر الكتاب والذي ذكر في أولها أنه خرجها وسأل عنها الشيخ المفيد الشريف الرضي - ره - ليضاف إلى كتاب (أوائل المقالات).

وقد ألف الشيخ - ره - بعد تأليف ذلك الكتاب كتابه المعروف بكتاب الاعلام فيما اتفقت عليه الإمامية وخالفهم العامة من الأحكام، وصرّح في أوله أيضاً بأنه صنفه للسيد الشريف ليضاف إلى كتاب (أوائل المقالات) ويجمع للنظر فيهما علم الأصول والفروع إلى آخره، وفي بعض النسخ القديمة من ذلك الكتاب أنه الشريف الرضي - ره - ، ولم يذكر في الكتاب سنة التأليف وبما أن زمان نقابة الشريف الرضي يتراوح بين

(١) توفي - رحمه الله - سنة ٤٠٦ هـ - وراثه تلميذه الشاعر الشهير مهيار الديلمي بقصيدة طويلة مطلعها:

من جبّ غارب هاشم وسنامها ولوى لويّاً واسترل مقامها

وقال صدر الدين السيد علي خان الشيرازي المتوفى سنة ١١١٩ بشيراز في كتابه النفيس (أنوار الربيع في علم البديع - ص ١٣ ط إيران ١٣٠٤ هـ): «وشقت هذه المرثية على جماعة ممن كان يحسد الرضي - رضي الله عنه - على الفضل في حياته أن يرثي بمثلها بعد وفاته فرثاه بقصيدة أخرى ومطلعها في براعة الاستهلال كالأولى وهو:

أقريش لا لقم أراك ولا يد فتواكلي غاض الندى وخل الندى

وما زلت معجباً بقوله منها:

بكر النعمي فقال أودي (أردى خ) خيرها إن كان يصدق فالرضي هو الردي

أنظر (ديوان مهيار الديلمي - ص ٣٦٦ ج ٣ وص ٢٤٩ ج ١ ط مصر). جزندايي

سنة ٣٩٦ هـ التي قلد فيها منصب نقابة الطالبين ولقب بالرضي ذي الحسين (١) ثم فوض إليه نقابة العلويين في سنة ثلاث وأربعمائة بعد والده، وبين سنة ٤٠٦ هـ التي توفي فيها الشريف - ره - فلا بد أن يكون التأليف في أثناء هذه المدة التي تقرب من عشر سنين.

(أبواب الكتاب ومطالبه)

يشتمل هذا الكتاب على أبواب:

١- في الفرق بين الشيعة والمعتزلة وقد ذكر في هذا الباب معنى التشيع لغة واصطلاحاً ومن يستحق اطلاق هذه اللفظة عليه من الفرق المنتحلة للتشيع، ثم أردفه بذكر معنى الاعتزال ومن يستحق اطلاق هذا الاسم عليه من بين سائر الفرق وجهة اطلاق هذه السمة على الفرقة المذكورة وزمان حدوثه.

٢- في الفرق بين الإمامية وغيرهم من الشيعة وذكر فيه معنى ذلك وأشار إلى الفرقة الزيدية وما به يمتازون عن الفرقة الإمامية.

٣- ذكر ما اتفقت عليه الإمامية من القول بالإمامة على خلاف المعتزلة ذكر فيه بعض الفروع الخلافية بين الفريقين في باب النبوة والإمامة وغيرها.

٤- وصف ما اختاره واجتبه من الأصول نظراً ووفقاً لما جاءت به الآثار عن أئمة الهدى من آل محمد - صلى الله عليهم أجمعين - وذكر من وافق ذلك مذهبه من أهل المقالات. ذكر في هذا الباب أهم المسائل الاعتقادية في أبواب التوحيد والصفات والعدل واللفظ والصلاح والأصلح، والنبوة والمسائل المتعلقة بها، والإمامة ومتعلقاتها

(١) ويمدح الرضي - ره - بهاء الدولة ويشكره على تلقيه بالرضي ذي الحسين بقصيدة مطلعها:

يـدي في قـائم العـضـب فما الأنـضـار بـالضـرب

(أنظر ديوان الرضي - ص ٢٢ - ٢٤ ط مصر ١٣٠٦ هـ). جرندي

وما يتفرع عليها، والقول في القرآن وجهة اعجازه وتأليفه، وفي المعاد وأبواب الوعد والوعيد والأسماء والأحكام وما سوى ذلك من لطيف الكلام وسائر المباحث التي يجدها الناظر في فهرسته وضمن أبوابه وفصوله.

وذكر في كل هذه المسائل خلاصة رأي الإمامية فيها ومن يخالفهم فيها من سائر الفرق أو من بعض متكلمي الشيعة كآل نوبخت وغيرهم ممن كان لهم آراء في بعض هذه المسائل الكلامية مخالفة لما عليه الجمهور من سائر متكلميهم.

(ترجمة مصنف الكتاب)

هو الشيخ الجليل أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان الحارثي العكبري البغدادي المعروف بابن المعلم والملقب بالمفيد قدس الله سره، من أجلاء شيوخ الشيعة ومتكلمي الإمامية البار في الفنون والعلوم الإسلامية، وأثنى عليه علماء الفريقين ووصفوه بأنه أجل مشايخ الشيعة ورئيسهم وأستاذهم وأنه أوثق أهل زمانه في الحديث وأنه كان متقدماً في علم الكلام والفقه^(١)، حسن الخاطر، دقيق الفطنة حاضر الجواب، كثير الصدق، عظيم الخشوع، كثير العبادة خشن اللباس وكل من تأخر عنه استفاد منه.

ونقل عن اليافعي في تاريخه المعروف في طي حوادث سنة وفاته أنه قال: وفيها (يعني في سنة ثلاث عشرة وأربعمائة) توفي عالم الشيعة وعالم الرافضة صاحب

(١) قال الأستاذ كاظم المظفر النجفي في مجلة العرفان الزاهرة - ص ١١٥٩ ج ٨ مج ٣٥: «والمفيد لاحظ الفقه وهذبه وأفرد كل باب على حدة واستخرج الأحكام والأوامر والنواهي وجمع ما تشتت منه بعد أن كان الفقه مجرد روايات لا أكثر، وبذلك استطاع أن يخفف عن رواد العلم ذلك التعب الذي كانوا يعانونه من جراء ذلك... كما دقق علم الأصول وشرحه الشرح الوافي الذي جعل الفائدة منه ملموسة من حيث تكفله لاستنباط الأحكام الشرعية... ورتب هذه القواعد الأصولية ترتيباً يدل على ما بذل فيه من جهود جبارة ومتاعب كثيرة استطاع أن يلهم بها الإمام التام».

التصانيف الكثيرة شيخهم المعروف بالمفيد، ويابن المعلم أيضاً البارع في الكلام والجدل والفقه وكان يناظر أهل كل عقيدة مع الجلالة والعظمة في الدولة البويهية، قال ابن أبي طي: و كان كثير الصدقات عظيم الخشوع كثير الصلاة والصوم خشن اللباس. وقال غيره: كان عضد الدولة ربّما زار الشيخ المفيد وكان شيخاً ربعة نحيفاً أسمر عاش ستاً وسبعين سنة وله أكثر من مائتي مصنف وكانت جنازته مشهورة وشيعه ثمانون ألفاً من الرافضة والشيعة وأراح الله منه وكان موته في رمضان ^(١). ونقل عن تاريخ ابن كثير الشامي أنّه قال - بعد الإشارة إلى اسمه وكنيته -: إنّ ملوك الأطراف كانت تعتقد به لكثرة الميل إلى الشيعة في ذلك الزمان وكان يحضر مجلسه خلق عظيم من جميع طوائف العلماء ^(٢) وذكره ابن النديم في الفهرست عند ذكره لتكلمي الشيعة وقال: «ابن المعلم

رحمه الله تعالى وما يجدر بالذكر أنّ العلامة العاملي قال في (أعيان الشيعة - ص ٢٣٧ ج ١ ط ١ دمشق) بعد أن سرد أسامي عدة من متكلمي الشيعة ومؤلفيهم في علم الكلام والجدل و...: «والشيخ المفيد... الذي سنّ طريق الكلام لمن بعده إلى اليوم». جرنديابي

(١) أنظر (عبارات الأنوار - ص ٢١٣ ج ١ مج حديث الغدير ط ٢ طهران) للعلامة الأكبر الأمير حامد حسين (المتوفى سنة ١٣٠٦ هـ). وهذه الكلمات التي قالها أبو السعادات عبد الله بن أسعد البافعي (المتوفى سنة ٧٦٨ هـ) في تاريخه (مرآة الجنان - ص ٢٨ ج ٣ ط الهند ١٣٣٨ هـ) - وهو من أكابر العامة ومتعصبيهم - لخير برهان ثابت على ما للشيخ المفيد السعيد من عظيم الخطر وجليل الأثر، وقد رأيت في آخر كلامه ما يدلّ على عناده وشدة بغضه لهذا الشيخ الجليل ومع ذلك لم يمكنه جحد مناقبه الدينية والدنيوية والعلمية والعملية فالآن حقّ أن يقال:

ومليحة شهدت لها ضراعتها والفضل ما شهدت به الأعداء جرنديابي

(٢) قال الأستاذ كاظم المظفر النجفي في مجلة العرفان الراقية - ص ١١٥٨ ج ٨ مج ٣٥: «ومن العلماء الذين اعترفوا له (يعني للشيخ المفيد) بالفضل والسبق ابن كثير الشامي (المتوفى سنة ٧٧٤ هـ) في كتابه (البداية والنهاية - ص ١٥ ج ١٢ ط مصر) إذ قال: «وهو شيخ الإمامية الروافض والمصنف لهم والمحامي عن حوزتهم كانت له وجاهة عند ملوك الأطراف لميل كثير من أهل ذلك الزمان إلى التشيع». لأنّ سيف الدولة الحمداني ملك الشام شيعي، وعضد

أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان في عصرنا انتهت إليه رئاسة متكلمي الشيعة، مقدم في صناعة الكلام على مذهب أصحابه، دقيق الفطنة ماضي الخاطر، شاهدته فرأيتُه بارعاً وله من الكتب ...»^(١)، وقال محمد بن إدريس الحلي (المتوفى سنة ٥٩٨ هـ)

﴿ الدولة ملك العراق شيعي، ومعز الدولة ملك إيران شيعي، وكان لزاماً على هؤلاء الخلفاء أن يولوا الشيعة على الأمصار والبلدان. وكلّهم حفظوا له هذه المنزلة والكرامة فقدّروه غاية التقدير وبجلّوه غاية التبجيل ». وقال العلامة الأميني في كتابه النفيس - (الغدير - ص ٢٤٥ ج ٣ ط النجف): وقول ابن كثير في تاريخه (يعني البداية والنهاية - ص ١٥ ج ١٢ ط مصر): «وكان مجلسه (أي مجلس الشيخ المفيد) يحضره خلق كثير من العلماء من سائر الطوائف». ينم عن أنّه شيخ الأمة الإسلامية لا الإمامية فحسب. جرنديابي

(١) أنظر (الفهرست - ص ٢٥٢ و ٢٧٩ ط مصر) لمحمد بن إسحاق النديم الشيعي (المتوفى سنة ٣٨٥ هـ). وقال العلامة الإمام آية الله السيد حسن الصدر (١٢٧٢ - ١٣٥٤ هـ) في كتابه القيم (تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الإسلام*) - ص ٣٨١ ط العراق ١٣٧٠ هـ) بعد نقل كلمتي ابن النديم حول جلالة الشيخ المفيد، عن موضعي الفهرست: ويعلم من الموضعين أنّه لم يتمكن من الاطلاع على فهرست مصنفاته - قدّس سرّه -

وقال أيضاً في ص ٣١٢ منه: «الشيخ المفيد أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان المعروف في زمانه عند الناس بابن المعلم، وعند الإمامية بالشيخ المفيد، كان وحيد دهره في كلّ العلوم، انتهت إليه رئاسة الإمامية... صنّف في كلّ علوم الإسلام، وأخرج فهرس كتبه تلميذه أبو العباس النجاشي في كتاب فهرست أسماء مصنفي الشيعة، ومن جملة مصنفاته كتابه في أصول الفقه تام المباحث مع صغر حجمه، وقد رواه قراءة عنه الشيخ أبو الفتح الكراچكي، وأدرجه بتامه في كتابه كنز الفوائد، وقد طبع بإيران وعندنا منه نسخة». أنظر كتاب (كنز الفوائد - ص ١٨٦ - ١٩٤ ط تبريز ١٣٢٢ هـ). جرنديابي

* طبع هذا الكتاب الفريد في بابهِ والوحيد في موضوعه، حديثاً في قطر العراق بأمر نجل المؤلف، صاحب السباحة العلامة السيد الصدر - مد ظله - مصدراً بترجمة مؤلفه الفذ نقلاً عن كتاب (بغية الراغبين في أحوال آل شرف الدين - مخطوط) لمؤلفه العلامة الإمام آية الله السيد عبد الحسين شرف الدين العاملي - مد ظله -، نزيل صور من بلاد لبنان. جرنديابي

في آخر مستطرفات السرائر في ضمن كلام نقله عنه: وكان هذا الرجل كثير المحاسن حديد الخاطر جمّ الفضائل غزير العلوم.

(مولده ومنشئه)

مولده على ما صرح به النجاشي والعلامة وغيرهما: الحادي عشر من ذي القعدة سنة ست وثلاثين أو ثمان وثلاثين وثلاثمائة.

وذكروا أنّه كان من أهل عكبرى - بضم العين قرية من أعمال بغداد على عشرة فراسخ منه - من موضع يعرف بسويقة ابن البصري وأنّه انحدر مع أبيه إلى بغداد وبدأ بقراءة العلم على أبي عبد الله المعروف بالجلجل (هو أبو عبد الله الحسين بن علي بن إبراهيم المعروف بالكاغذي من أهل البصرة المتوفى سنة ٣٣٩ هـ) بدرب رياح (اسم موضع من محلات بغداد القديمة) ثم قرأ بعده على أبي ياسر غلام أبي الجيش. فقال له أبو ياسر: ألا تقرأ على علي بن عيسى الرماني^(١) وتستفيد منه فقال: ما أعرفه وما لي به انس فارسل معي من يدلّني عليه، فأرسل معه من أوصله إليه فذكر الشيخ - قده - أنّه

(١) قال المستشرق الألماني آدم متز (المتوفى سنة ١٩١٧ م) في كتابه (الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري - ص ٣٢٥ ج ١ ط مصر): «وقد ألف أبو الحسن علي بن عيسى الرماني المتوفى عام ٣٨٥ هـ. ص ٩٩٥ م، وهو عالم بالكلام والفقه والنحو واللغة، تفسيراً للقرآن، وقد بلغ من قيمة هذا التفسير أنّه قيل للمصاحب بن عباد: هلاً صنعت تفسيراً! فقال: وهل ترك لنا علي بن عيسى شيئاً؟». وقال أديب الفلاسفة وفيلسوف الأدباء أبو حيان التوحّيدي (المتوفى حوالي سنة ٤٠١ بشيراز) في كتابه (الامتاع والمؤاتسة - ص ١٣٣ ج ١ ط مصر): وأما علي بن عيسى فعالي الرتبة في النحو واللغة والكلام والعروض والمنطق وعيب به إلا أنّه لم يسلك طريق واضح المنطق بل أفرد صناعة وأظهر براعة وقد عمل في القرآن كتاباً نفيساً هذا مع الدين الثخين والعقل الرزين.

دخل عليه والمجلس غاصّ بأهله فقعدت حتى انتهى بي المجلس فلمّا خف الناس قربت منه فدخل عليه داخل وقال: إنّ بالباب انساناً يؤثر الحضور وهو من أهل البصرة فأذن له فدخل فأكرمه فطال الحديث بينهما فقال الرجل لعلي بن عيسى: ما تقول في يوم الغدير والغار؟ قال: أمّا خبر الغار فدراية وأمّا خبر الغدير فرواية والرواية لا توجب ما توجهه الدراية، قال: وانصرف البصري ولم يجد جواباً قال المفيد - قده - : فقلت لعلي ابن عيسى: أيها الشيخ مسألة. فقال: هات مسألتك. فقلت: ما تقول في من قاتل الإمام العادل؟ فقال: كافر. ثمّ استدرك فقال: فاسق. فقلت: ما تقول في أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - عليه السلام - ؟ قال: إمام. قال، قلت: ما تقول في يوم الجمل وطلحة والزبير؟ فقال: تابا. فقلت: أمّا خبر الجمل فدراية وأمّا خبر التوبة فرواية. فقال لي: كنت حاضراً وقد سألتني البصري؟ فقلت: نعم؛ رواية برواية ودراية بدراية. قال: بمن تعرف وعلى من تقرأ؟ قلت: أعرف بابن المعلم وأقرأ على الشيخ أبي عبد الله الجعل. وقال: موضعك. ودخل على منزله وخرج ومعه رقعة قد كتبها وألصقها، فقال لي: أوصل هذه الرقعة إلى أبي عبد الله. فجئت بها عليه فقرأها ولم يزل يضحك بينه وبين نفسه، ثمّ قال: أيش جرى لك في مجلسه فقد وصّاك بنا ولقّبك بالمفيد^(١) فذكرت المجلس بقصّته فتبسّم^(٢) (السرائر لابن إدريس الحلي - ره -).

(١) قال قطب المحدثين وشيخ مشايخهم محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني المتوفى سنة ٥٨٨ هـ في تأليفه (معالم العلماء - ص ١٠١ ط طهران): ولقّبه بالشيخ المفيد صاحب الزمان صلوات الله عليه وقد ذكرت سبب ذلك في (مناقب آل أبي طالب) ١ هـ، وقال المحدث البهائي النوري المتوفى سنة ١٣٢٠ هـ بعد نقل هذا الكلام بعينه في خاتمة كتابه (مستدرك الوسائل - ص ٥١٩ ج ٣): ولا يوجد هذا الموضع من مناقبه ولكن اشتهر أنّه لقّبه به بعض العامة. جرنديابي

(٢) أنظر (مجموعة ورام - ص ٦١١ ط طهران ١٣٠٣ هـ). وقال الشيخ منتجب الدين (المتوفى بعد سنة ٥٨٥ هـ) في فهرسته: الأمير الزاهد أبو الحسين ورام بن أبي فراس... فقيه صالح شاهدهته

(مشايخه في العلم والرواية)

قد قرأ على جمع كثير من العلماء ورواة الآثار وسائر رجال العلم من الفريقين من أشهرهم من رجال الخاصة: أبو القاسم جعفر بن محمد بن قولويه القمي، والشيخ الصدوق أبو جعفر بن بابويه، وأبو الحسن أحمد بن محمد بن الوليد، وأبو غالب الزراري، وأبو علي بن الجنيد الفقيه المعروف وغيرهم.

وأبو عبد الله محمد بن عمران المرزباني، وأبو بكر الجعابي، والشريف أبو عبد الله محمد بن محمد بن ظاهر الموسوي وغيرهم من رجال الجمهور وقد استقصى أهل الرجال مشيخته التي تزيد على أربعين شخصاً من رجال الخاصة والعامة.

(تلامذته)

وقد تلمذ عليه وأخذ عنه العلم كثير من أعلام العلم أشهرهم الشريفان الجليلان الرضي محمد بن الحسين، وأخوه السيد الجليل المرتضى، وشيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، وأبو الفتح محمد بن علي الكراجكي، وأبو يعلى محمد ابن الحسن بن حمزة الجعفري، وجعفر بن محمد الدوريسي^(١) وأحمد بن علي المعروف بابن الكوفي وغيرهم ممن يجده المراجع لفهارس الرجال.

(١) قال العلامة المتتبع الماهر الأميرزا عبد الله الشهير بالأفندي المتوفى في حدود سنة ١١٣٠ هـ ابن العالم الفاضل الأميرزا عيسى المتوفى بإصفهان سنة ١٠٧٤ هـ في المجلد الثالث من كتابه النفيس (رياض العلماء - مخطوط) من القسم الأول منه - وهو مشتمل على باب العين المهملة إلى آخر باب اللام - في طي ترجمة الشيخ أبي محمد عبد الله الدوريسي: فهو معرب ترشت بفتح التاء المثناة الفوقية وفتح الراء المهملة وسكون الشين المعجمة وآخره التاء المثناة الفوقانية أيضاً وهي قرينة بقرب بلدة طهران بالري خرج منها جماعة من العلماء من الخاصة. جرندي

(مناظراته مع المخالفين)

كان للمصنف مناظرات كثيرة مع كثير من متكلمي الفرق المختلفة وقد سبق ما ذكره اليافعي من أنه كان يناظر أهل كل عقيدة. وقد جمع مناظراته ومحاسن مجالسه ومختار كلامه في كتاب له سمّاه بـ (العيون والمحاسن) وقد لخص تلميذه الشريف المرتضى هذا الكتاب في كتاب متداول سمّاه بـ (الفصول المختارة) ^(١) ولبعض متكلمي

(١) اختاره الشريف المرتضى من كتابين لشيخه المفيد - ره - كما يظهر من ديباجته، أحدهما (المجالس المحفوظة في فنون الكلام) والثاني (العيون والمحاسن) وطبع الفصول في العراق حوالي سنة ١٣٦١ هـ للمرة الأولى، وبالمطبعة الحيدرية في الغري للمرة الثانية، ويظهر لمن يراجع (فهرس النجاشي - ص ٢٨٥ ط بمبيء) أن كتاب (المجالس المحفوظة) للمفيد إنما هو غير أماليه المتفرقات التي طبعت أخيراً مرتين في النجف الأشرف فتدبر حقه. وقال العلامة الهندي السيد إعجاز حسين (١٢٤٠ - ١٢٨٦ هـ) في كتابه القيم (كشف الحجب - ص ٤٨٦ ط الهند*) : «المجالس المحفوظة في فنون الكلام للشيخ المفيد... وهو مع كتاب العيون والمحاسن أصل لكتاب الفصول الذي انتخبه السيد المرتضى - رحمه الله». وقال المرحوم الأفندي في كتابه (رياض العلماء - مخطوط) عند ذكره تأليف السيد الأجل المرتضى - ره -: «فمن ذلك كتاب الفصول الذي استخرجه عن كتاب العيون والمحاسن تأليف أستاذه الشيخ المفيد - ره - وهو الآن معروف وإن قال الأستاذ الاستناد - دام ظلّه - في البحار بأنه عين العيون والمحاسن، حيث قال في طي كتب المفيد: وكتاب العيون والمحاسن المشتهر بالفصول، أقول: ويدل على ما قلناه أما أولاً: فشهادة أول كتاب الفصول بل إلى آخره أيضاً بما ذكرناه بل أكثر صدر مطالبه يشهد بما قلناه، وأما ثانياً: فلأن سبط الشيخ علي الكركي العاملي في رسالة رفع البدعة في حل المتعة ينقل عن هذين الكتابين قال: هكذا قال شيخنا المفيد في العيون وسيدنا المرتضى في الفصول المختارة، وقال فيها في موضع آخر ومن الفصول التي اختارها الإمام الرحلة مربّي العلماء ذو الحسين الشريف المرتضى علم الهدى عن كتاب المجالس وكتاب العيون والمحاسن لشيخنا المفيد إلى غير ذلك من الأقوال الدالة على المغايرة. چرندابي

* قال العلامة العاملي في (أعيان الشيعة - ص ٤٣٤ ج ١٢ ط دمشق): السيد إعجاز حسين... عالم عامل فاضل كامل متكلم محدث حافظ ثقة ورع نقي زاهد مروج للمذهب كأخيه السيد حامد حسين (المتوفى سنة ١٣٠٦ هـ) صاحب (عقبات الأنوار) حسن التأليف له كتاب (كشف الحجب عن أسماء المؤلفات والكتب) مطبوع. چرندابي

أهل السنة ومؤرخيهم كلمات في حقه تدلّ على شدة ما كانوا ينالونه من احتجاجاته ومناظراته نكتفي منها بنقل جملة منها، قال الخطيب البغدادي في ترجمته للمصنف: «صنف ابن المعلم كتباً كثيرة في ضلالتهم والذب عن اعتقادهم ومقالاتهم (يعني الشيعة الإمامية) وكان أحد أئمة الضلال هلك به خلق كثير من الناس إلى أن أراح الله المسلمين منه»^(١)، وبمثل ذلك أيضاً قال ابن تغرى بردى في (النجوم الزاهرة) - في حوادث سنة ٤١٣ هـ -^(٢)، والياضي في (مرآة الجنان)^(٣)، وغيرهم. وقال أبو حيان التوحيدي في ضمن ذكر محاضرة في كتابه (الامتاع والمؤانسة - ص ١٤١ ج ١ ط مصر) وصف في أثنائها مشاهير من كان في ذلك العصر من المتكلمين فقال: «وأما ابن المعلم فحسن اللسان والجدل، صبور على الخصم، كثير الحيلة، ضنين السرّ، جميل العلانية. وقد ذكرت بعض مناظراته مع القاضي عبد الجبار بن أحمد وغيره في مواضع أخرى لا

(١) أنظر (تاريخ بغداد - ص ٢٣١ ج ٣ ط مصر) لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (المتوفى سنة ٤٦٣ ببغداد). جرنديبي

(٢) قال يوسف بن تغرى بردى في كتابه (النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة - ص ٢٥٨ ج ٤ ط ١ مصر ١٣٥٢ هـ): وفيها (يعني في سنة ٤١٣ هـ) توفي محمد بن (محمد بن) النعمان أبو عبد الله فقيه الشيعة وشيخ الرافضة وعالمها ومصنّف الكتب في مذهبها. قرأ عليه الرضي المرتضى وغيرهما من الرافضة وكان له منزلة عند بني بويه وعند ملوك الأطراف الرافضة. قلت كان ضالاً مضلاً هو ومن قرأ عليه ومن رفع منزلته فإنّ الجميع كانوا يقعون في حق الصحابة (رض) عليهم من الله ما يستحقونه. ورثاه الشريف المرتضى ولو عاش أخوه لكان أمعن في ذلك فإنّهما كانا أيضاً من كبار الرافضة. وقد تكلم أيضاً في بني بويه أنّهم كانوا يميلون إلى هذا المذهب الخبيث ولهذا نفرت القلوب منهم وزال ملكهم بعد تشييده. جرنديبي

(٣) أنظر صفحة ٢٤٦ من هذه التعليقات. جرنديبي

يسعنا التطويل بذكرها ههنا»^(١).

(مصنفاته)

قد ذكر تلميذه أبو العباس أحمد بن علي النجاشي في فهرسته المعروف من أسامي مؤلفاته نحواً من مائة وأربعة وسبعين كتاباً وذكر الشيخ الطوسي أيضاً أسامي جملة من مؤلفاته وقال: إن له قريباً من مائتي مصنف صغار وكبار، وأورد نحو ذلك العلامة في الخلاصة وابن داود في رجاله، وقد بقي من أسماء مؤلفاته جملة لم يرد لها ذكر في كلام من ذكرناه.

ونحن نشير إلى ذلك بحسب الموضوعات المختلفة التي صنف فيها:

فمنها كتب في أصول الدين وعقائده.

ومنها كتب في موضوعات خاصة كلامية.

ومنها مؤلفات في باب الإمامة وما يتفرع عليها.

ومنها ردود ونقوض على المخالفين في باب الإمامة.

ومنها كتب عملها في مسألة الغيبة.

(١) أنظر (خاتمة المستدرک - ص ٥٢٠) للمحدث النوري - ر ه - وقال العلامة العيلم السيد الأمير حامد حسين الموسوي الهندي (المتوفى سنة ١٣٠٦ هـ) في الجزء الثالث من مجلّد حديث الغدير من مجلّدات تأليفه الكبير (عبقات الأنوار - ص ٣٧٩ ط لكهنؤ ١٢٩٤ هـ): قال عبد الرحيم الأسنوي في طبقات الشافعية: القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الاستر آبادي إمام المعتزلة كان مقلد الشافعي في الفروع وعلى رأي المعتزلة في الأصول وله في ذلك التصانيف المشهورة، تولّى قضاء القضاة بالري، ورد بغداد حاجاً وحدث بها عن جماعة كثيرين، توفّي في ذي القعدة سنة خمس عشرة وأربعمائة ذكره ابن الصلاح. چزندابي

ومنها ردود على جماعة من المتكلمين في مختلف المسائل الكلامية.
 ومنها ردود ونقوض على جملة من كتب الجاحظ خاصة سبق ذكر بعضها.
 ومنها كتب في المقالات والمذاهب أشرنا إليها فيما سبق.
 ومنها في الفقه ومسائله الخاصة به وما يتفرع على مسائله.
 ومنها مؤلفات في أصول الفقه ومسائله المتفرقة الخاصة.
 ومنها مؤلفات في علوم القرآن خاصة كاعجازه وتأليفه وفضله وغير ذلك.
 ومنها كتب أخرى في موضوعات متفرقة أخرى.

ونحن اقتصرنا على ذلك الجملة ولا نطيل بذكر أساميها إذ هي موجودة فيما أشرنا إليه من الفهارس. ولكن نذكر منها أسامي جملة من مصنفاته مما لم يذكره النجاشي والشيخ ومن تبعهما في كتبهم وهي:

١- المسائل التي سألها عنه محمد بن محمد الرمي الحائري، ذكر اسمها ابن إدريس في السرائر في مسألة تمتع الرجل بجارية غيره ونقل فتوى المفيد - ره - فيها وقال: أنها معروفة مشهورة بين الأصحاب، وقال في آخره: قال محمد بن إدريس: فانظر أرشدك الله إلى فتوى هذا الشيخ المجمع على فضله ورئاسته ومعرفته وهل رجع إلى حديث يخالف الكتاب والسنة واجماع الأمة - إلى آخر كلامه.

٢- مسألة في النص ذكر في أول بعض نسخها سألني القاضي الباقلاني فقال: أخبرونا من أسلافكم في النص أكثر أم قليل وهذه المسألة وجيزة في نحو ورقة.

٣- المسائل السروية المعروفة التي سألها عنه سيد شريف فاضل بسارية^(١)

(١) قال السمعاني في كتابه (الأنساب - وجه الورقة ٢٩٧ ط أوروبا): السروي بفتح السين المهملة والراء وقد قيل بسكون الراء أيضاً هذه النسبة قد ذكرتها في ترجمة الساري وقلت بأن النسبة الصحيحة إلى سارية مازندان السروي. جرنديابي.

مازندران على ما وصفه في أوله وذكر أنه أرسله بتلك المسائل في مدرج (أي الكتاب المطوي) وأنه ضاق المدرج عن اثبات أجوبتها فأملى ذلك في كتاب مفرد.

٤- المسائل العكبرية ^(١) التي سألها عنه الحاجب أبو الليث بن سراج ^(٢) وهي إحدى وخمسون مسألة كلامية تستفاد من الآيات المتشابهة والأحاديث المشككة ولعلّ الحاجب كان في (عكبرا) بضم العين على عشرة فراسخ من بغداد.

٥- مسألة مفردة في معنى الإسلام واختصاص هذه اللفظة لأمة محمد ﷺ وإن كانت في أصل اللغة موضوعة لكل مستسلم لغيره، أشار إليه في أول كتابه (أوائل المقالات).

٦- شرحه على كتاب (اعتقاد الإمامية) للشيخ الصدوق أبي جعفر بن بابويه القمي - ره - وهو معروف ^(٣).

٧- كتاب الافصاح في الإمامة ^(٤) سقط اسم هذا الكتاب عن نسخة فهرست

(١) قال السمعاني في كتابه (الأنساب - ظهر الورقة ٣٩٦ ط أروبا): العكبري بضم العين وفتح الباء وقيل بضم الباء والصحيح بفتحها بلدة على دجلة فوق بغداد بعشرة فراسخ من جانب الشرقي خرج منها جماعة من العلماء والمحدثين وهي أقدم من بغداد. جرنديابي

(٢) قال الأفندي في كتابه (رياض العلماء): الحاجب بن الليث بن السراج فاضل عالم متكلم فقيه جليل معاصر للسيد المرتضى - ره - كان له وللسيد المرتضى - ره - مراسلة إلى الشيخ المفيد في بعض المسائل على ما يظهر من كتاب رفع المناوأة عن التفضيل والمساواة للسيد حسين المجتهد العاملي ولعله مذكور باسمه في كتب الرجال فلاحظ. جرنديابي

(٣) يعني (شرح عقائد الصدوق - أو - تصحيح الاعتقاد) الذي يمثل أمام القارئ في هذا المنشور بعد مقابلات هامة وتصحيحات طامة مع مقدمة وتعليق العلامة الشهرستاني وبعض تعليقات لنا.

جرنديابي

(٤) طبع للمرة الأولى سنة ١٣٦٨ هـ بالنجف الأشرف بالمطبعة الحيدرية. جرنديابي

النجاشي المطبوعة مع أنّ الشيخ ذكره في الفهرست ^(١) وكذا ذكره صاحب ^(٢) ترتيب فهرست النجاشي وقد أشار إليه الشيخ المفيد في مسائله في الغيبة عند استدلاله على جواز ظهور الأعلام والمعجزات على الأنبياء والأئمة -عليهم السلام- فقال: وقد أثبت في كتابي المعروف بالباهر من المعجزات ما يقنع من أحب معرفة دلالتها والعلم بموضوعها والغرض في اظهارها على أيدي أصحابها، ورسمت منه جملة مقنعة في آخر كتابي المعروف بالإيضاح إلى آخر ما أورده من الكلام. مع أنّ كتاب الإفصاح ليس في آخره شيء مما ذكره.

٨- كتاب عقود الدين أشار إلى اسمه في شرح الاعتقادات.

٩- كتاب الوعد والوعيد ذكر في آخر المسائل السروية اسمه فقال ما لفظه: وقد ألميت في هذا المعنى كتاباً سمّيته الوعد والوعيد. وتصريحه باسمه يشعر بأنّه غير كتابه الموضح الذي ذكره النجاشي وغير مختصر له في الرد على المعتزلة في هذا الباب.

١٠- كتاب الباهر في المعجزات أشار إلى اسمه في بعض رسائله والموجود في فهرست النجاشي كتاب الزاهر في المعجزات ولعله غيره.

١١- كتاب في مسألة الصلاة التي نسبت إلى أبي بكر في مرض النبي ﷺ أشار إليه في المسائل العكبرية في أول المسألة الثانية عشرة قال: استقصيت الكلام فيه وشرحت وجوه القول في معناه.

(١) قال الشيخ الطوسي -ره- في (فهرسته - ص ١٥٨ ط النجف): فمن كتبه (يعني الشيخ المفيد -ره-) ... كتاب الايضاح في الإمامة وكتاب الافصاح چزندابي

(٢) وهو الشيخ الجليل الفاضل زكي الدين المولى عناية الله القهبائي مولداً، النجفي مسكناً تلميذ العالمين المحققين الورعين المولى أحمد الأردبيلي والمولى عبد الله التستري فإنّه رتب كتاب النجاشي كما رتب كتاب الكشي. أنظر (خاتمة المستدرک - ص ٥٠٢ و ٥٢٩) للنوري، وكتاب (روضات الجنات - ص ٤٠٧) للخوانساري. چزندابي

١٢- كتاب مولد النبي والأوصياء - عليهم السلام - ذكره السيد الجليل رضي الدين بن طاوس الحلي في كتاب (الاقبال - ص ٦٩ ط تبريز ١٣١٤ هـ) وفي كتاب (فرج المهموم - ص ٢٢٤ ط النجف) ووصفه في الكتاب الأخير بأنه كتاب جليل قد ذكر فيه من معجزات الأئمة - عليهم السلام - ما لم يذكره في كتاب الارشاد

١٣- كتاب حقائق الرياض كَرَّر السيد المعظم المذكور النقل عنه في كتاب الاقبال (ص ٧٥) وهذا الكتاب غير كتابه التواريخ الشرعية الذي ذكره النجاشي في مصنفات الشيخ المفيد فإنَّ السيد ابن طاوس قد عقد فصلاً في الاقبال لبيان تعيين وقت ولادة النبي ﷺ ونقل عن المفيد أنه قال في حقائق الرياض: إنَّ السابع عشر من شهر ربيع الأول مولده ﷺ وإنَّه يوم شريف عظيم البركة وإنَّ الشيعة لم تنزل تعظّمه وتعرف حقه وترعى حرمة إلى آخر ما ذكره. ثم قال: وقال شيخنا في كتاب التواريخ الشرعية نحو هذه الألفاظ والمعاني المرضية، انتهى. فيعلم من ذلك تغاير الكتاتين.

١٤- (اختصار كتاب الاختصاص) ^(١) أصل هذا الكتاب للشيخ أبي علي أحمد

(١) قال العلامة الهندي السيد إعجاز حسين في تأليفه القيم (كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار - ص ٣٠ ط كلكتة ١٣٣٠ هـ): الاختصاص للشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان الحارثي المتوفى سنة ثلاث عشرة وأربعمائة على ما صرح به العلامة المجلسي في أول بحار الأنوار. وقيل: إنَّ المؤلف إنَّما هو جعفر بن الحسين المؤمن الذي قد تكرر في أوائل أسانيد هذا الكتاب لكن الظاهر من سياق الكتاب أنَّ مصنفه هو الشيخ المفيد، وجعفر بن الحسين راويه واعلم أنَّ الذي يلوح من آخر الكتاب ومما كتبه بعض العلماء على ظهر بعض نسخه أنَّ هذا الكتاب هو اختصار كتاب الاختصاص لا نفسه ومؤلف الاختصاص هو الشيخ أبو علي أحمد بن الحسين بن أحمد بن عمران المعاصر للصدوق، ومؤلف الاختصار هو الشيخ المفيد، بالجملة هو كتاب جامع لفنون الأحاديث والآثار ومحاسن الخطابات والأخبار في مدح الصحابة وفضائلهم وأقدار العلماء ومراتبهم وفقههم أوله: الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد ولا تراه النواظر ولا تحجبه السواتر... الخ. چرندايي

ابن الحسن بن أحمد بن عمران المعاصر للشيخ الصدوق أبي جعفر بن بابويه القمي واستظهر العلامة المجلسي في مقدمة البحار أنّ الاختصار الموجود للشيخ المفيد س. وقد احتمل العلامة المعاصر صاحب كتاب الذريعة إلى تصانيف الشيعة (ص ٣٨٥ ج ١) اتحاد هذا الكتاب مع كتاب العيون والمحاسن الذي عدّه النجاشي من تصنيفات المفيد والظاهر أنّه ليس بصحيح فإنّ السيد الشريف المرتضى جمع كتابه المعروف بالفصول المختارة من كتابي المفيد (المجالس المحفوظة في فنون الكلام) و(العيون والمحاسن) على ما صرح به في ديباجة الفصول المختارة. وملاحظة تفاوت أسلوب الكتّابين ومغايرة مضامينهما تشهد بأنّ هذا الكتاب ليس هو العيون والمحاسن الذي أشار إليه النجاشي ولخصه السيد، فإنّه مقصور على كثير من مناظرات المفيد مع المخالفين في مختلف مباحث الإمامة واثبات النص وردّ أقاويل المعتزلة وغيرهم ممّا ليس منها أثر في هذا الكتاب (اختصار الاختصاص) الذي هو في أحوال أصحاب النبي ﷺ وأحوال أصحاب الأئمة -عليهم السلام- وأقدار العلماء ومراتبهم وذكر أخبار الفضائل وما يناسبها، فإن صحّ انتساب الكتاب إلى المفيد فهو كتاب آخر من تأليفه اختصر به كتاب الاختصاص لمؤلفه. والمظنون أنّ الذي دعاه إلى هذا الاحتمال هو العبارة الموجودة في ديباجة الاختصاص من قوله (وأقحمته فنوناً من الأحاديث وعيوناً من الأخبار ومحاسن من الآثار والحكايات في معان كثيرة من مدح الرجال وفضلهم وأقدار العلماء ومراتبهم وفقهم) وليس في ذلك دلالة على اتحاده مع كتاب العيون والمحاسن كما هو ظاهر، ومن القرائن القوية أنّ صاحب البحار مع تبخّره وسعة اطلاعه على حال المصنفات عند ذكره لمّا أخذ البحار ذكر كتاب الاختصاص بعد ذكره كتاب العيون والمحاسن بدون إشارة إلى اتحادهما أو تقارب مضامين الكتّابين أصلاً.

(زعامتة المذهبية في الدولة البويهية)^(١)

كانت الشيعة الإمامية قد تكاثرت بالعراق حوالي القرن الثالث فكان في بغداد وضواحيها أماكن كثيرة أهلها من الشيعة، وكان أهل الكرخ كلهم شيعة إمامية مجاهرون بالتشيع، وكان بين رجال الدولة العباسية كثير ممن يتشيع في الباطن.

ولما استولت الدولة البويهية^(٢) على العراق حوالي منتصف القرن الرابع وهي شيعية وقبضت ملوكها على أزمة الأمور قوي أمر الشيعة زائداً على ما كان و صاروا أحراراً في اظهار المراسم المذهبية وشعائرتهم الدينية، فكان يقع من جراء ذلك فتن كثيرة بينهم وبين سائر أهالي بغداد من متعصبة أهل السنة حتى ينجر إلى سفك الدماء

(١) وأما ولده: فقد قال الأفندي في (رياض العلماء - ج ٣ مخطوط): «الشيخ أبو القاسم علي بن الشيخ أبي عبد الله المفيد محمد بن محمد بن النعمان كان من أجلاء أصحابنا وهو ولد شيخنا المفيد، ويروي عنه الشيخ الأجل محمد بن الحسن صاحب كتاب نزعة الناظر وتنبية الخواطر في كلمات النبي والأئمة - عليهم السلام - كما يظهر من بعض مواضع ذلك الكتاب ولكن لم يذكره أصحابنا في كتب الرجال فلاحظ». قال المحقق الفقيه الشيخ أسد الله التستري الكاظمي (المتوفى سنة ١٢٢٠ هـ) في كتابه (مقابس الأنوار - ص ٧ ط ١٣٢٢ هـ) ضمن ترجمة الشيخ المفيد: «وكان له ولد كتب رسالة في الفقه إليه ولم يتمها». وقال أيضاً في ص ٢٧ منه عند عدّه بعض مصنفات الشيخ: ورسالة إلى ولده في الفقه. چزندابي

(٢) قال الأستاذ عبد الرحمن البرقوقي منشئ مجلة البيان في (شرح ديوان المتنبي - ص م - ج ١ ط ٢ مصر): «وقد نشأت دولة بني بويه في أوائل القرن الرابع الهجري فتعاون الإخوة الثلاثة: علي والحسن وأحمد على التسلط في فارس والعراق واستولى أصغرهم أحمد على بغداد سنة أربع وثلاثين وثلاثمائة فمنحهم الخليفة المستكفي بالله الولاية على ما بأيديهم ولقب علياً عماد الدولة، والحسن ركن الدولة، وأحمد معز الدولة، وبقي ملك بني بويه على العراق حتى سنة سبع وأربعين وأربعمائة حين استولى عليه السلاجقة. چزندابي

وزهاق الأنفس وسلب الأموال فيضطر الدولة والسلطان إلى التداخل في الأمر وتسكين نائرة الفتنة، وإذ كانت الرئاسة الدينية للشيعة في تلك الزمان منتهية إلى الشيخ الجليل المصنف - ره - أصابه لفحة من نيران تلك الفتنة حتى صار سبباً إلى إبعاده من بغداد لأجل تسكين نائرة الفتنة ثم أعادته إليها بعد ذلك.

فقد ذكر المؤرخ الشهير عز الدين بن الأثير في كتابه المعروف بـ (التاريخ الكامل) في طي حوادث سنة ثلاث وتسعين وثلاثمائة: وفيها اشتدت الفتنة ببغداد وانتشر العيارون والمفسدون، فبعث بهاء الدولة عميد الجيوش أبا علي بن أستاذ هرمز إلى العراق ليدبر أمره فوصل إلى بغداد فزينت له وقمع المفسدين ومنع أهل السنة والشيعة عن اظهار مذاهبهم ونفى بعد ذلك (ابن المعلم) فقيه الإمامية إلى الخارج ليستقيم الأمور (فاستقام البلد خ) (١)، وذكر أيضاً في حوادث سنة ثمان وتسعين وثلاثمائة: وفيها وقعت الفتنة ببغداد في رجب وكان أولها أن بعض الهاشميين من أهل البصرة (باب البصرة خ) - كان أهل هذا المحل سنيون متعصبون - أتى (ابن المعلم) فقيه الشيعة في مسجده بالكرخ (٢) فأذاه ونال منه فثار به أصحاب ابن المعلم واستنفر

(١) أنظر (الكامل في التاريخ - ص ٢١٨ ج ٧ ط مصر ١٣٥٣ هـ). جرندي

(٢) قال السمعاني (المتوفى سنة ٥٦٢ هـ) في كتابه (الأنساب - ظهر الورقة ٤٧٨ ط أوروبا): «الكرخي هذه النسبة إلى عدة مواضع اسمها الكرخ بفتح الكاف وسكون الراء وفي آخرها الحاء المعجمة... ومنها إلى كرخ بغداد وهي محلة بالجانب الغربي منها». وقال ياقوت (المتوفى سنة ٦٢٦ هـ) في معجمه ج ٧ ط مصر: الكرخ وما أظنها عربية إنما هي نبطية وهم يقولون كرخت الماء وغيره من البقر والغنم إلى موضع كذا أي جمعت فيه في كل موضع، وكلها بالعراق وأنا أرتب ما أضيف إليه على حروف المعجم حسب ما فعلناه في مواضع. - إلى أن قال - وأهل الكرخ (يعني كرخ بغداد) كلهم شيعة إمامية لا يوجد فيهم سني البتة. جرندي

بعضهم بعضاً وقصدوا أبا حامد الاسفرائيني وابن الاكفاني فسبّوهما وطلبوا سائر الفقهاء ليوقعوا بهم، فهربوا وانتقل أبو حامد الاسفرائيني إلى محله دار القطن وعظمت الفتنة، ثم إنَّ السلطان (أي بهاء الدولة) أخذ جماعة وسجنهم فسكنوا وعاد أبو حامد إلى مسجده وأبعد السلطان (ابن المعلم) عن بغداد ثم شفع فيه علي بن مزيد فأعيد إلى محله (١).

(وفاته ومدفنه)

توفي قدس روحه ليلة الجمعة لثلاث خلون من شهر رمضان سنة ثلاث عشرة وأربعمائة (٢) وصلى عليه الشريف المرتضى - قده - بميدان الأشنان (٣) وضاق على الناس مع كبره، وكان يوم وفاته يوماً مشهوداً من كثرة الناس للصلاة عليه وكثرة البكاء من المخالف والمؤالف ورثاه المرتضى، ودفن في داره سنين ثم نقل إلى المشهد الشريف الكاظمي على مشرفه السلام، ودفن قريباً من المشهد مما يلي رجلي الجواد - عليه السلام - إلى

(١) أنظر (الكامل - ص ٢٣٩ ج ٧ مصر). وقرأ تفصيل بقية الحادثة في تاريخ ابن كثير الدمشقي (البداية والنهاية - ص ٣٣٨ - ٣٣٩ ج ١١ ط مصر). چرندايي

(٢) ورثاه الكاتب الفارسي الديلمي الشاعر المشهور (مهار) المتوفى سنة ٤٢٨ هـ بقصيدة طويلة مطلعها:

ما بعد يومك سلوة لمعلل مني ولا سمعت بسمع معذل

أنظر (ديوان مهار الديلمي - ص ١٠٣ - ١٠٩ ج ٣ ط مصر). چرندايي

(٣) قال ياقوت الحموي في كتابه (معجم البلدان - ص ٢٦٢ ج ١ ط مصر): الأشنان بالضم محلة كانت ببغداد ينسب إليها محمد بن يحيى الأشناني. چرندايي

جانب شيخه أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه - رحمه الله - ، ومدفنه الشريف هناك معروف يزوره الخاص والعام^(١).

زنجان - ١ ربيع الثاني ١٣٦٢ هـ

فضل الله الزنجاني

عفى عنه

(١) ولما انجزّ الكلام إلى هنا لا بأس بأن ننقل ههنا جملة مما يناسب هذا المقام مما ذكره العلامة الإمام السيد محسن العاملي الشهير في معجمه الكبير (أعيان الشيعة - ج مخطوط) عند كلامه على ترجمة الشيخ المفيد السعيد، وهي هذه: «كان (الشيخ المفيد - ره-) من أجلّ مشايخ الشيعة ورئيسهم وأستاذهم، وانتهت إليه رئاسة الإمامية في عصره، وكلّ من تأخر عنه استفاد منه، وفضله أشهر من أن يوصف في الفقه والكلام والرواية، أوثق أهل زمانه وأعلمهم، حسن الخاطر دقيق الفطنة حاضر الجواب مقدماً في صناعة الكلام* له قريب من مائتي مصنف كبار وصغار في شتى العلوم، وكان معاصراً لعضد الدولة بن بويه ملك العراق وفارس، وكان عضد الدولة يزوره في داره ويعظمه كثيراً، ومن تلاميذه الشريفان المرتضى والرضي، ولما توفيّ صلىّ عليه الشريف بميدان الاثنان وضاق بالناس على سعته، وحضر تشييعه والصلاة عليه نحو من ثمانين ألفاً، وكان يوم وفاته يوماً لم ير أعظم منه من كثرة الناس للصلاة عليه وكثرة البكاء من المخالف والمؤلف». چرندابي

* وقال له القاضي أبو بكر الباقلاني يوماً بعد مناظرة جرت بينهما وأفحمه المفيد: ألك يا شيخ في كلّ قدر مغرفة؟ فقال: نعم ما تمثّلت به أيها القاضي من أداة أبيك، فضحك الحاضرون وخجل القاضي. قال السمعاني في (الأنساب - ظهر الورقة ٦١ من طبعة مرجليوث ١٨٥٨ - ١٩٤٠ م) لندن ١٩١٢ م: «الباقلاني... هذه النسبة إلى الباقلابي، والمشهور بهذه النسبة القاضي أبو بكر محمد بن طيب بن محمد الباقلاني المصري المتكلم». وقال المعلم بطرس البستاني اللباني (المتوفى سنة ١٣٠١ هـ) في قاموسه المطول (محيط المحيط - ١١٣ ج ١ ط بيروت): «الباقل والباقلاء والباقلّي الغول... الباقلاني بايع الباقلّي». وهذه النسبة شاذة لأجل زيادة النون فيها وهي نظير قولهم في النسبة إلى صنعاء صنعاني. چرندابي

(تذييل) من العلامة الزنجاني

وجدنا في كتاب (فرج المهموم في معرفة منهج الحلال والحرام من علم النجوم)^(١) للسيد الجليل العالم الزاهد الورع رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن محمد المشهور بابن الطاوس^(٢) الحلي رضي الله عنه المتوفى سنة ٦٦٤ هـ فصلاً منقولاً عن كتاب (أوائل المقالات) لا يوجد في النسخ التي عندنا من الكتاب يتعلق بالقول في أحكام النجوم فنورده ههنا وهذا هو عين لفظه:

فصل فيما ذكره من كلام الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان رضوان الله عليه وهو الذي انتهت رئاسة الإمامية في وقته إليه، وذلك فيما روينا عنه في كتاب المقالات من أن يكون الله أعلم بالنجوم بعض أنبيائه وجعله علماً على صدقه من بعض المعجزات فقال ما هذا لفظه:

(١) طبع هذا الكتاب بالنجف الأشرف في المطبعة الحيدرية سنة ١٣٦٨ هـ. چرندابي.

(٢) وقال السيد العلامة الأجل ميرزا محمد باقر الخوانساري (المتوفى سنة ١٣١٣ هـ) في كتابه المعروف (روضات الجنات - ص ٣٩٢ ط ١ إيران) عند كلامه على ترجمة السيد علي بن طاوس: «ينتهي نسبه من جهة الأب إلى السيد الأجل أبي عبد الله محمد بن إسحق... وكان ذلك السيد الأجل يلقب بالطاوس من جهة حسن وجهه وخشونة رجله». و نعم ما قال الشاعر الفارسي الكبير الطائر الصيت سعدي الشيرازي (المتوفى سنة ٦٩١ هـ) بالفارسية:

طاوس را بنقش ونگاری که هست خلق

تحسين کنند او خجل از پای زشت خویش

وأقول: إنّ الشمس والقمر وسائر النجوم أجسام نارية لا حياة لها ولا موت خلقها الله ليتنفع بها عباده وجعلها زينة لسمواته وآية من آياته كما قال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (سورة يونس: ٥) وكما قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (سورة الأنعام: ٩٧) وكما قال عز وجل: ﴿وَعَلَّمْنَا بِالنُّجُومِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (سورة النحل: ١٦) وكما قال تبارك اسمه: ﴿وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ﴾ (سورة فصلت: ١٢). فأما الأحكام على الكائنات بدلائلها والكلام على مدلول حركاتها فإنّ العقل لا يمنع منه غير أننا لا نقطع عليه ولا نعتقد استمراره في الناس إلى هذه الغاية، فأما نجا نجاه من أحكام المنجمين في هذا الوقت واصابة بعضهم فيه فإنّه لا ينكر أن يكون ذلك بضرب من التجربة وبدليل عادة، وقد يختلف أحياناً ويخطئ المعتمد عليه كثيراً، ولا تصح إصابته فيه أبداً لأنّه ليس بجار مجرى دلائل العقول ولا براهين الكتاب ولا أخبار الرسول ﷺ، وهذا مذهب جمهور متكلمي أهل العدل وإليه ذهب بنو نوبخت - رحمهم الله - من الإمامية وأبو القاسم وأبو علي من المعتزلة، انتهى^(١).

وقد أشار إلى ذلك في موضع آخر فقال: وقد قدمنا نحن فصلاً منفرداً حكينا فيه كلام الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان رضوان الله جلّ جلاله عليه في كتابه المسمّى كتاب (أوائل المقالات) إلى آخر ما ذكره^(٢).

(١) فرج المهموم - ص ٣٧ - ٣٨ ط النجف.

(٢) فرج المهموم - ص ٧٤ ط النجف. ج

«استدراكات»

(من الواعظ الجرندي)

ص ٣٧: وما أحدثه واصل بن عطاء...

راجع ترجمة واصل بن عطاء الغزال، وعمرو بن عبيد بن باب وشيئاً من أخبارهما في (أمالي السيد المرتضى - ص ١١٣ - ١١٨ ج ١ ط مصر). وقرأ شيئاً من ترجمة وأخبار الحسن البصري في (الأمالي - ص ١٠٦ - ١١٣ ج ١ ط مصر). وانظر أيضاً (فوات الوفيات - ص ٣١٧ ج ٢ ط ٢ مصر) لابن شاکر الکتبی المتوفى سنة ٧٦٤ هـ.

ص ٤٩: اتفقت الإمامية على أن أنبياء الله عز وجل ورسله أفضل من الملائكة.

قال الشيخ الطبرسي - ره - في (المجمع - ص ٨١ ج ١ ط صيدا): جعل أصحابنا رضي الله عنهم هذه الآية: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ الآية، دلالة على أن الأنبياء أفضل من الملائكة من حيث أنه أمرهم بالسجود لآدم وذلك يقتضي تعظيمه وتفضيله عليهم وإذا كان المفضل لا يجوز تقديمه على الفاضل علمنا أنه أفضل من الملائكة.

ص ٦٣: وهو مذهب النظام.

قال المحدث الجليل القمي في كتابه (الكنى والألقاب - ص ٢١١ ج ٣ ط صيدا): النظام أبو إسحق إبراهيم بن سيار بن هاني البصري ابن أخت أبي الهذيل

العلاف شيخ المعتزلة، وكان النظام صاحب المعرفة بالكلام أحد رؤساء المعتزلة أستاذ الجاحظ وأحمد بن الخاط، كان في أيام هارون الرشيد وقد ذكر جملة من كلماته وعقائده في كتاب الحسينية المعروف وإياه عنى أبو نواس بقوله:

فقل لمن يدعي في العلم فلسفة حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

وراجع (تكملة الفهرست لابن النديم - ص ٢ من طبعة مصر ١٣٤٨ هـ)، و(أمالي السيد المرتضى - ص ١٣٢ و... ج ١ ط مصر) أيضاً.

هذا وقد ألف العلامة الجليل محمد عبد الهادي أبو ريدة الأستاذ بكلية جامعة فؤاد الأول، رسالة في آراء النظام الكلامية الفلسفية للحصول على درجة الماجستير في الآداب من الجامعة المصرية وسماها بـ (إبراهيم بن سيار النظام) وقدمها في آخر عام ١٩٣٨ م، وقال في ديباجتها: وقد اعتمدت فيه على كل ما استطعت الوصول إليه من مراجع مطبوعة أو مخطوطة في مصر وفي بعض بلدان أوروبا، كما أتى جعلته مستوفياً لأبحاث المستشرقين الأوروبيين في الموضوع. وطبعت الرسالة سنة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م بالقاهرة.

ومما هو جدير بالذكر: أن الأستاذ الأنف الذكر قال في رسالته النفيسة (إبراهيم ابن سيار النظام - ص ٣٣): «وذهبت طائفة إلى اعجازه (أي القرآن) بالصرقة بمعنى أن الله صرفهم عن معارضته والأتان بمثله، قبل التحدي مع قدرتهم على ذلك، واختلف هؤلاء في وجه الصرقة، فذهب الأستاذ أبو إسحق من الأشاعرة والنظام من المعتزلة إلى أن الله صرفهم بأن صرف دواعيهم إلى المعارضة مع توفر الأسباب الداعية إلى المعارضة، خصوصاً بعد التحدي والتبكيك بالعجز. وقال الشريف المرتضى من الشيعة: إن الله صرفهم بأن سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة».

وقال العلامة الإمام السيد هبة الدين الشهرستاني الشهير في رسالته القيمة (المعجزة الخالدة - ص ٩٢-٩٣ ط ١ بغداد): ولولا نسبة هذا الرأي (يعني الصرقة) إلى علامتنا الشريف المرتضى علي بن أحمد المتوفى سنة ٤٣٦ هـ لما صرفنا الوقت الثمين في نقله و اجتثاث أصله غير أن الشريف طاب ثراه معروف بقوة الجدل والتحول في حوار

المناظرين إلى هنا وهناك فلا نعلم أنه هل بقي ثابتاً على هذه النظرية كعقيدة راسخة أو تحول؟ نعم جنح أناس إلى القول للاعجاز لسبب منعة إلهية ولصرف الصرفة، وأرادوا من الصرفة أن الله سبحانه كما قد يلهم العباد أحياناً كذلك يصرف الهمم والأفكار عن أن يباري القرآن أحد وهذا مذهب أعوج وأعرج، أو كما قيل حرفة عاجز وحجة كسول، لا يليق اسناده إلى علمائنا الفحول لأن الله عز شأنه فياض عدل ذو رأفة وفضل، وهو أرفع شأنًا من أن يأمر الانس والجن أن يباروا القرآن ويرضى منهم بمباراة بعضه لو تعذر عليهم كله ثم يعترض سييلهم ويصرف منهم القوة والهمة ويمنعهم من أن يأتوا بما أراد منهم، الظاهر من ظواهر الآيات أن القرآن في ذاته متعال بميزاته حائز أرقى الميزات وأبلغ المعجزات وينبغي أن يكون كذلك إن أريد مدحه وفضله، أما لو حصرنا وجه الاعجاز في نقطة الصرفة فitim حتى مع كونه كلاماً مبذولاً مردولاً للغاية.

ولما انجز الكلام إلى هذا المقام لا بأس بأن ننقل ههنا المسألة ٣٤ من المسائل العكبرية مع جواب الشيخ المفيد - ره - عنها بنصّها الحرفي، فنقول: قال السائل: قد ثبت أن الله عدل لا يجوز وأنه لا يكلف نفساً إلّا وسعها وهو عالم بأن العرب لا تأتي بمثل القرآن ولا تقدر عليه فلم كلفهم أن يأتوا بعشر سور مثله؟ (في سورة هود: ١٣) أو بسورة من مثله؟ (في سورة البقرة: ٢٣ - سورة يونس: ٣٨) وكذلك إن كانوا عليه قادرين لكنهم كانوا منه ممنوعين فالسؤال واحد.

والجواب: إن قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ ليس بأمر لهم وإلزام وندبة وترغيب لكنه تحدّ وتعجيز ألا ترى إلى قوله عز وجل: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرِيَهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ﴾ (سورة هود: ١٣) يريد به تعالى أنه لو كان القرآن من كلام بشر قد افتراه لكان مقدوراً لغيره من البشر فامتحنوا أنفسكم فإذا عجزتم عن افتراء مثله فقد علمتم بطلان دعواكم على محمد ﷺ الافتراء للقرآن، ومن لم يفهم فرق ما بين التحدي والتعجيز والأمر والتكليف والالزام كان في عداد البهائم وذوي الآفات الغامرة للعقول من الناس وكذلك قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ ليس بأمر وإلزام لكنه تهديد «تحدّ خ» وتعجيز ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَأِنْ

كُتِبَ فِي رَبِّ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ
 إِنَّ كُتُبَكُمْ صَادِقِينَ * فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا ﴿٢٣-٢٤﴾ فتحدّاهم
 ويبيّن أنّهم يعجزون عن ذلك ولا يتيسّر «بتهياً خ» لهم أبداً ومثل «ومثال خ» ما
 ذكرناه في هذا الباب أن يقول أمّي لكاتب محسن: إنني قادر على كل ما تقدر عليه
 فيقول الكاتب: لست قادراً على ذلك ولا يتيسّر ما «مما خ» يتأتى مني والدليل على
 ذلك أنني أكتب كتاباً حسناً فإن كنت تحسن منه ما أحسن فاكتب مثله أو بعضه.
 وكقول المنجّم للشاعر: ليس يمكنك من النظم إلّا ما يمكنني مثله، فينظم قصيدة
 فيتحدّاه بنظم مثلها فإذا عجز عن ذلك أعلمه بعجزه بطلان دعواه مماثلته في الشعر.
 ولم تزل العرب يتحدّى بعضها بعضاً بالشعر ويعجز بعضها بعضاً، وكذلك كل ذي
 صناعة يتحدّى بعضهم بعضاً على وجه التقريع والتعجيز ولا يكون تحديهم أمراً ولا
 الزاماً، ومن خفي عنه القول في هذا الباب وعرضت له من الشبهة فيه ما عرضت
 لصاحب السؤال ولا سيما بعد التنبيه عليه كان بعيداً من العلم وناقصاً عن رتبة الفهم
 والله المستعان.

أنظر مقال (مذهب الصرفة بين القائلين به والمنكرين له) أيضاً في العدد الأول
 من السنة الرابعة من مجلة (رسالة الإسلام - ص ٥٩-٧٢) الجليّة التي تصدر عن دار
 التقريب بين المذاهب الإسلامية بالقاهرة.

ص ٢٠٨: على تفصيل معروف في محله من الكتب.

أنظر (أصول علم الهيئة ط بيروت ١٨٧٤ م) و (النقش في الحجر ج ٦ ط بيروت
 ١٨٨٨ م) لمؤلفهما الدكتور كرنيليوس فاندريك الأمركاني (١٨١٨ - ١٨٩٥ م) و (مبادئ
 علم الهيئة ط بيروت ١٨٧٥ م) لمؤلفته اليزا أفرت. و (بسائط علم الفلك ط مصر
 ١٩٢٣ م) للدكتور يعقوب صروف (١٨٥٢-١٩٢٧ م) و (فتوحات العلم الحديث -
 ص ٥١ بلوطى السيار التاسع ط مصر ١٩٣٤ م) لمؤلفه الأستاذ فؤاد صروف، رئيس
 تحرير مجلة (المقتطف) تلك المجلة الراقية التي تعد بحق شيخ المجلات العربية. وكان
 قد أنشأ المأسوف عليه الدكتور يعقوب صروف مجلة (المقتطف) الغراء سنة ١٨٧٦ م في

بيروت مع زميله و شريكه مدى حياته الدكتور فارس نمر - رجل الفضل الذي اخترعته
المنية هذا العام (١٣٧١ هـ) عن عمر ذرف على التسعين - وفي سنة ١٨٨٥ م كانا قد
انتقلا بها إلى مصر معقل الأحرار وملجئهم ولا تزال تصدر المجلة هناك بانتظام وقد
صدر منها لهذا العام ١١٨ مجلداً.

وراجع أيضاً كتاب (علم الفلك - تاريخه عند العرب في القرون الوسطى - ص
٢٤٩ و... ط روما ١٩١١ م) لمؤلفه المحقق المستشرق السنيور كرلو نلينو الايطالي *
(١٨٧٢ - ١٩٣٨ م).

ص ١٣٣: إلا إبليس كان من الجنّ ففسق عن أمر ربّه.
ومن قال إنه كان من الملائكة قال إنّ المعنى: كان من الذين يستترون عن
الأبصار، مأخوذ من الجن وهو السرّ. أنظر (المجمع - ص ٤٧٥ ج ٣ ط صيدا).

تعليقات على
أوائل المقالات

للشيخ إبراهيم الأنصارى الزنجاني الخوئي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد و آله الطاهرين و لعنة
الله على اعدائهم إلى يوم الدين .
أما بعد ، فهذه تعاليق مختصرة علقتها على كتاب اوائل المقالات للشيخ
المفيد رضوان الله عليه توضيحاً لبعض عباراته و مقاصده .

(١)

قوله في المقدمة : (و الفرق ما بينهم من بعد و ما بين الامامية فيما اتفقوا
عليه من خلافهم فيه من الاصول) .

اقول : الضمير في قوله (بينهم) راجع إلى المعتزلة ، و في (فيما اتفقوا)
راجع إلى الامامية ، و في (خلافهم) راجع إلى المعتزلة .

و حاصل المعنى انى مثبت في هذا الكتاب ... الفرق ما بين المعتزلة - من
بعد ما أشرنا إليه من اتفاقهم مع الشيعة في اصول العدل - و بين الامامية فيما
اتفقوا عليه اعني المسائل المتفرعة عن العدل و ما بينهما من الخلاف في نفس ما
اتفقوا عليه من المسائل التي هي من اصول المسائل الاعتقادية لا من فروعها .

و بعبارة اوضح : ربما يتوهم من اشتراك الشيعة و المعتزلة في مسألة العدل

أو غيرها أنه ليس بينهما خلاف أصلاً، أو أنه على فرض وجود الخلاف فهو في المسائل الفرعية.

ولكنني أبين أولاً أن نفس هذه المسائل التي يتوهم اشتراكهما فيه، محلّ للنزاع بينهما وإن العدل الذي تقول به الشيعة غير ما تقول به المعتزلة، وكذلك سائر المشتركات. وثانياً أن هناك مسائل خلافية كثيرة بين الشيعة والمعتزلة كلّها من المسائل الأصولية الاعتقادية، لا من المسائل الفرعية.

(٢)

قوله: (و القول في اللطيف من الكلام)

خلاصة ما ذكره العلامة الزنجاني هنا: أن اللطيف من الكلام في علم الكلام بمنزلة الأمور العامة والالهيات بالمعنى الاعم في الفلسفة، وهي وإن لم تكن من المسائل الكلامية ابتداء ولكنها منها مقدمة، لتوقف المسائل الكلامية عليها، ثم إن اللطيف من الكلام في مقابل الجليل من الكلام الذي هو بمنزلة الالهيات بالمعنى الاخص في الفلسفة، ويطلق على المسائل الاعتقادية الاصلية، وقد أشار إليه في آخر الكتاب بعد البحث عن معنى العصمة عقيب البحث عن لطيف الكلام بقوله (و هذا الباب ينبغي ان يضاف إلى الكلام في الجليل ان شاء الله).

اقول: عدد اللطيف من الكلام سبعة وثلثون مسألة كما مر في المقدمة.

(٣)

قوله (و ما كان وفاقاً لبني نوبخت رحمهم الله الخ).

لو قسمنا متكلمي الشيعة إلى ثلاث طبقات بان تكون الطبقة الاولى المتكلمون من اصحاب الائمة (ع) مثل هشام بن الحكم و زرارة و يونس بن

عبدالرحمن و غيرهم.

فالطّبقه الّذين برزوا في اواخر الغيبة الصّغرى و اوائل الغيبة الكبرى هم المتكلّمون من بني نوبخت الّذين كانوا حملة علم اصول الدّين، و المدافعين عن مذهب الشّيعة، ما يقرب من قرن من اسوء القرون، و اكثرها اضطراباً و شبهاً و اصعبها من جهة الدّفاع عن الحقيقة، خصوصاً مع مقارنة تصديهم لهذا المنصب مع غيبة امامهم، و انقطاع صلتهم بمنبع الفيض الالهى ظاهراً، و ان كانوا مؤيدين من عنده باطناً.

و هذا هو الّذي سبّب افراطهم في الاحتجاجات العقلية، و بعدهم احياناً عن الادلّة النقلية، امّا لعدم اطلاعهم عليها أو لعدم اعتنائهم بها لعدم حجّيته عندهم أو عند خصومهم أو كونها مؤوّلّة على خلاف ظاهرها في نظرهم.

و هذه الخصوصية في علم الكلام عند النوبختيين و ان كانت لازمة أو مضطراًّ إليها في زمنهم، و لكنّها حيث أنّها خارجة عن حدّ الاعتدال الّذي هو من خصوصيات علم الكلام الشّيعي الّذي هو بين طريقة القشريين و أهل التقليد و طريقة المعتزلة و الفلاسفة، و لهذا كان من الواجب كفاية بل عيناً على مثل الشيخ المفيد قدس سرّه ان يقوم بعدهم و يرجع الكلام الشّيعي عن الافراط في العقليّات إلى الوسط، و لازمه وقوع بعض المناقشات بينه و بين بني نوبخت برّد بعض آرائهم احياناً، و قبول اصل آرائهم مع تبديل استدلالاتهم العقلية إلى الادلّة النقلية احياناً اخرى، و ردّ بعض توجيهاتهم للادلّة النقلية و تأويلاتهم لها إلى ما يخالف ظاهرها ثالثه، و لكن كلّ ذلك مع كمال الاحترام لآرائهم و التجليل لمقامهم.

و لهذا قلّما يذكر مسألة لا يتعرض لآرائهم.

(٤)

قوله في القول ١: (فيما نسبت به إلى التشيع والمعتزلة فيما استحققت به اسم الاعتزال).

اقول: يمكن ان يذكر الفرق بين الشيعة والمعتزلة من جهة العادات و الرّسوم الاجتماعية والقوانين العرفية التي تلتزم بها لكونها أهل بلد كذا و زمان كذا و قبيلة كذا أو سائر الجهات التي لا تربط بعقيدة الفريقين مستقيماً و ان امكن ارتباطها بها بالواسطة و هذا النوع من البحث هو الذي اخرج المصنّف بقوله (فيما نسبت به الخ)، و اراد تخصيص البحث بما يرجع إلى نفس المسائل التي تعتقده الشيعة لكونه شيعياً، والمعتزلي لكونه معتزلياً.

(٥)

قوله في القول ١ (على وجه التدوين الخ)

لا كاتّباع الرعية للملوك و رؤساء الجمهورية و رئيس القبيلة أو غيرهم من ارباب السّلاطات السياسية و الاجتماعية، و ان كانت الجهات المذكورة أيضاً ثابتة له و كانت من حقوقه، و هذا هو الفارق الاصلي بين الامامة عند الشيعة و بينها عند غيرهم فان الامام عند الشيعة كما قال امامنا امير المؤمنين (ع): الامام كالكعبة يؤتى و لا يأتى و قد عمل بما قال و جلس في بيته و اسرع الآخرون إلى السقيفة، لان الامامة التي تدرك بالسقيفة لم يكن (ع) من اهلها لانها سلطنة و ملك، و الامامة التي كان من اهلها لم تكن لتفوته لانها من عند الله (تعالى).

(٦)

قوله في القول ١ (و ان كانوا أتباعاً لائمة هدى عند أهل الخلاف الخ)
الظرف في قوله عند أهل الخلاف متعلق بكلمة ائمة أو بكلمة هدى و

هو الأصح، يعنى ان كونهم ائمة أو كونهم ائمة هدى يختص بالمخالفين فقط لا عندنا فإنهم ائمة ضلال على عقيدة الشيعة .

(٧)

قوله (و قد افردنا له مسألة الخ) .

حمل العلامة الزنجاني هذه العبارة على ان الرسالة في معنى الإسلام و اختصاص هذه اللفظة بامّة محمد (ص) و ذكره في عداد كتب الشيخ في المقدمة .

و الاظهر عندى ان الرسالة المشار إليها في بيان معنى التشيع و اختصاصه بالامامية و الزيدية الجارودية و ذلك لان غرضه الاصلى في هذا المقام بيان معنى الشيعة عرفاً و اصطلاحاً لا معنى الإسلام أو غيره بما ذكره هنا فإنها جميعاً ذكرت بعنوان الشاهد و الدليل على اصل المدعى و هو اختصاص معنى التشيع بمن ذكره، و يؤيد ما ذكرناه، فصله بين ما ذكر في الإسلام و بين ذكر هذه الرسالة بقوله و هذه الجملة الخ ما ذكره فانه بمنزلة الرجوع إلى اصل المطلب و المدعى و هو اختصاص التشيع بمن ذكرناه .

(٨)

قوله (و الزيدية الجارودية الخ) .

الزيدية فرقتان فتارة يقال بترية و غير بترية و قد يقال جارودية و غير جارودية اما الجارودية أو غير البترية من فرق الزيدية فتشترك مع الامامية فيما نقله الشيخ ميزاناً للتشيع و هو قوله (... و الاعتقاد لامامته (ع) بعد الرسول (ص) بلا فصل، و نفى الامامة عمّن تقدّمه في مقام الخلافة ...) ثم اوضحه في القول الرابع بقوله (... و اتفقت الامامية و كثير من الزيدية على ان المتقدمين على

امير المؤمنين ضلال فاسقون، فإنهم بتأخيرهم امير المؤمنين (ع) عن مقام رسول الله (ص) عصاة ظالمون و في النار بظلمهم مخلدون... و مراده بكثير من الزيدية، الجارودية أو غير البترية منهم مطلقاً فإنهم كما قال القاضي في المغني في طائفة منهم: (و لكنهم يكفرون ابابكر و عمر و الجارودية يفسقونهما...) المغني ٢/ج ٢٠ ص ١٨٥ و يذكر القاضي ايضاً... (ان الزيدية لا يخالفون في النص على علي (ع) بدلالة الاخبار المنقولة...)

و قال الاشعري في مقالات الاسلاميين ج ١ ص ١٣٣: (و الزيدية ست فرق: فمنهم الجارودية... يزعمون ان النبي (ص) نص على علي بن ابي طالب... و ان الناس ضلوا و كفروا بتركهم الاقتداء به بعد الرسول (ص)...) ثم يذكر السليمانية و البترية فيقول: (و الفرقة الخامسة من الزيدية يتبرؤن من ابي بكر و عمر و لا ينكرون رجعة الاموات...) و قال العلامة الحميري في الحور العين ص ١٨٧ عن زيد بن علي (ع) (... فلما قبض رسول الله (ص) كان علي من بعده اماماً للمسلمين في حلالهم و حرامهم... الخ).

و قال ايضاً في ص ١٥٤ ان الشيعة كلهم من زيدية و غيرهم اتفقوا على (ان علياً كان اولى الناس بمقام رسول الله و احقهم بالامامة و القيام بامرأته) ثم صرح بهذا في ذكر كل فرقة من فرق الزيدية الثلاث و هم البترية و الجريرية و الجارودية و ذكر في ضمن عقائد الجارودية: (و ان الامة ضلت و كفرت بصرفها الامر إلى غيره). ثم يقول: (و ليس باليمن من فرق الزيدية غير الجارودية...).

و الظاهر ان بقية فرق الزيدية انقرضت و لم يبق منهم الا الجارودية، نعم الزيدية موجودون إلى زماننا في اليمن و بعد هجوم الرئيس المصري عبدالناصر

عليها و تغيير حكومتها استولى على اليمن الجنوبي السلطنة المصرية و على اليمن الشمالي السلطنة الوهابية، و لهذا لا يتظاهرون بالبراءة من الخلفاء علناً مع كونهم جميعاً من الزيدية الجارودية.

كما ان جميع الزيدية حتى البترية منهم يرون علياً أفضل الناس بعد رسول الله (ص) و اولاهم بالامامة لكن البترية ترى ان علياً حيث غض النظر عن حقه صارت بيعة ابي بكر صحيحة راجع الحور العين ص ١٥٥.

(٩)

قوله في القول ١ (و كان هشام بن الحكم شيعياً و ان خالف الشيعة كافة في اسماء الله تعالى) و ما ذهب إليه في معاني الصفات).

اقول: كلمة (ان) الشرطية في قوله (و ان خالف) بمعنى لو الامتناعية، يعني ولو فرضنا فرضاً باطلاً انه خالف الشيعة. و تأتي «ان» في مورد الامتناع كثيراً، و منها قوله (تعالى) لئن أشركت ليحبطن عملك و قوله (تعالى) و لئن اتبعت اهوائهم بعد الذي جئتكم من العلم.

و يدل عليه ما ذكره المفيد في موارد متعددة من كتبه، من جملتها ما ذكره في هذا الكتاب في القول ٢٠ في بحث علمه (تعالى) هكذا: (... و لسنا نعرف ما حكاه المعتزلة عن هشام بن الحكم في خلافه و عندنا انه تخرص منهم عليه و غلط من قلدهم فيه فحكاه من الشيعة عنه ... و كلامه في اصول الامامة و مسائل الامتحان يدل على ضد ما حكاه الخصوم عنه...) و قال سيدنا الخوئي في ترجمته في معجم رجال الحديث ج ١٩ ص ٢٧٣:

(و عدّه المفيد في رسالته العددية من الاعلام الرؤساء الأخوذین عنهم الحلال و الحرام و الفتيا و الاحكام الذين لا مطعن عليهم، و لا طريق إلى ذمّ

واحد منهم).

و الظاهر ان حاله اوضح من ان يشك فيه بسبب منقولات أو اخبار لا اصل لها مثل الشك في سلمان و ابى ذرو كميل و مالك الاشر أو امثال هؤلاء من اصحاب المعصومين فراجع لتفصيل ذلك رجال المامقاني و ما كتبه السيد المحقق الجلالى في مجلة تراثنا العدد ١٩، السنة الثانية.

(١٠)

قوله في القول ٢: (وساقها إلى الرضا علي بن موسى (ع)).

اقول: لاخلاف بين المتكلمين في ان اصطلاح (الامامية) لا يطلق الا على القائلين بامامة الاثمة الاثنا عشر فيتحد معناها مع (الاثنا عشرية)، و يدل عليه من كلام الشيخ المفيد قد ما يأتي في القول الثالث من قوله: (و اتفقت الامامية على ان الاثمة بعد الرسول اثنا عشر اماماً...). و حينئذ فلماذا لم يقل (وساقها إلى الامام الثاني عشر) بل قال (وساقها إلى الرضا علي ابن موسى (ع))؟

الظاهر انه قد كان في مقام تمييز الامامية عن بقية فرق الشيعة بالتركيز على نفس مورد الاختلاف، و حيث ان آخر الفرق التي افرقت عن الامامية هي الواقعة الذين وقفوا على موسى بن جعفر (ع)، وانكروا امامة علي بن موسى (ع)، كان ذكره (ع) - مضافاً إلى افادته ما يفيد ذكر الامام الثاني عشر في المقام - تحديداً على آخر من ينتهى إليه افتراق الفرق المنحرفة للشيعة، و اشارة إلى عدم حدوث فرقة اخرى يعتد بها بعد الواقعة.

و اما ما ذكر المتكلمون و منهم النوبختى من الفرق الحادثة في زمن العسكريين (ع) فمضافاً إلى ما ذكرنا في محله - من عدم ثبوت اصل وجود اكثرها، و عدم كون بعضها مذهباً و فرقة بل كلاماً صدر من احد فعدها بعضهم

فرقة وتبعه غيره - لم تتكون هذه الفرق بحيث تبقى، بل انقرضت و ماتت حين الولادة.

(١١)

قوله في القول ٢: (لأنه و ان كان في الاصل علماً على من دان من الأصول بما ذكرناه دون التخصيص لمن قال في الاعيان بما وصفنا...).

اقول: الضمير في (لأنه) راجع إلى الوصف بالامامية و المراد (بما ذكرناه) وجوب الامامة و وجودها في كل زمان و العصمة و الكمال، و المراد بقوله (في الاعيان) اشخاص الائمة الاثنا عشر على التعيين.

و حاصل المعنى: ان الوصف بالامامية بمقتضى التفسير اللفظي مع قطع النظر عن الظهور العرفي و الاصطلاحى كان مقتضاه اطلاقه على كل من اعتقد في الامام الشرائط و الاوصاف المذكورة، و لكنه صار من جهة العرف و الاصطلاح علماً على من اعتقد بالواصف المذكورة في خصوص الائمة الاثنا عشر دون غيرهم.

(١٢)

قوله في القول ٢ (لاستحقاق فرق من معتقديه القاباً باحاديث لهم باقوايل احدثواها...).

الظاهر ان كلمة (باحاديث) تصحيف (باحداث) و على التقديرين فالمعنى المراد بها البدع و الآراء الشاذة التي تحدث فيما بين الشيعة و لاتصل إلى حد الخروج عن التشيع و لكنها تخرجهم عن التسمية بالامامية.

فالمعنى: انما خصصنا الامامية بمن ذكرناه، لان بعض معتقديه احدثوا بدعاً و اقوالاً خرجوا بسببها عن استحقاق لقب الامامية، إلى استحقاق القاب

أخرى مثل الواقفية و الفطحية و نحوهما، فغلبت عليهم هذه الالقاب دون لقب الامامية.

(١٣)

قوله في القول ٣ (وجوزوا ان يكون الائمة عصاة في الباطن)
راجع شرح المواقف ج ٨ ص ٣٠١ و مقالات الاسلاميين ج ٢ ص ١٢٥.
(١٤)

قوله (البترية)

الظاهر كما مر في القول الاول انه لا توجد فرقة من الزيدية تنكر النص
الخفي على امير المؤمنين و كونه اولى بالخلافة من غيره، غاية الامر البترية تدعى
ان تسليمه (ع) حقه لابي بكر تصحح خلافته و الباكون لا يقولون به. راجع
الحور العين ص ١٥٥ فان مؤلفه من البترية.

(١٥)

قوله في القول ٣ (وجوزوا اخلوا الزمان)
راجع مقالات الاسلاميين للاشعري ج ٢ ص ١٣٤- و المغني للقاضي ج ٢٠
الجزء الاول ص ١٧ إلى ص ٤٠ و شرح المواقف ص ٣٤٥.
(١٦)

قوله في القول ٣ (من جهة البرهان الجلي و السمع المرضي و القياس
العقلي...)

راجع من جهة القياس العقلي و البرهان الجلي إلى كتبه فده في الامامة
منها الافصاح في الامامة و الشافي للسيد المرتضى و تلخيصه للشيخ الطوسي و
كتب العلامة و غيرها.

و من جملة الأدلة العقلية: أن الأوصاف التي يستحق بها الإمامة مجمع عليه في أمير المؤمنين (ع) و مختلف فيه في غيره فإنّ أحداً من الفرق الإسلامية لا يختلف في علمه بخلاف غيره فانه لا يوجد احد منهم يكون علمه متفقاً عليه بين جميع الفرق من الشيعة و السنة و الخوارج و أهل الحديث و المعتزلة.

و كذلك الزهد و الشجاعة و العقل و السبق إلى الإسلام و غيرها فإنك لا تجد أحداً يكون مورداً للاتفاق من قبل جميع الفرق الإسلامية من دون شك و ريب في جميع هذه الصفات غيره.

و كذلك النصوص من القرآن و الحديث لم يرد في حق احد ما يكون متفقاً عليه بين الشيعة و السنة و جميع الفرق مثل ما ورد فيه عليه السلام.

و كذلك الاجماع على الإمامة، نعم ان اريد به اجماع فرقة خاصة و اتباع شخص خاص فكل حزب بما لديهم فرحون و كلهم يدعون الاجماع على معتقداتهم، و اما اجماع جميع المسلمين من سني اشعري أو معتزلي أو ظاهري أو خارجي أو شيعي امامي أو زيدي أو غير ذلك فلم يحصل في حق احد الا في حقه عليه السلام اما بقية المسلمين غير الخوارج فواضح، و اما الخوارج فهم يعتقدون صحة امامته إلى زمان تحكيم الحكمين و ينكرونها بعده، فيدخلون في الاجماع ايضاً.

و كل ما ذكرناه في أمير المؤمنين (ع) موجود في بقية الائمة الاثنا عشر، و ذلك فإنّ كون الائمة (ع) و اوصياء النبي (ص) اثنا عشر من الأمور الثابتة عن النبي (ص) بالتواتر و قد اورد اكثرها سيدنا الاستاد النجفي المرعشي في ذيل المجلد الثالث عشر من احقاق الحق، و غيره في غيره.

و اذا ثبت ان اوصياء النبي أو الائمة اثنا عشر عدد نقباء بني اسرائيل

فهذا العدد يستقيم على عقيدة الشيعة، واما أهل السنة فقد تكلفوا كثيراً في تطبيق هذه الروايات على الخلفاء فما تمكنوا من تطبيقها تطبيقاً صحيحاً، مضافاً إلى أن كثيراً من هذه الروايات يصرّح باسماء الاوصياء. منها ما رواه الحموي في فرائد السمطين بسنده عن مجاهد عن ابن عباس عن رسول الله (ص) ... إلى ان قال (ص) ان وصيي علي بن ابي طالب، وبعده سبطاي الحسن والحسين تتلوه تسعة ائمة من صلب الحسين، قال يا محمد فسمّهم، قال اذا مضى الحسين فابنه علي فاذا مضى علي فابنه محمد، فاذا مضى محمد فابنه جعفر فاذا مضى جعفر فابنه موسى فاذا مضى موسى فابنه علي فاذا مضى علي فابنه محمد فاذا مضى محمد فابنه علي فاذا مضى علي فابنه الحسن فاذا مضى الحسن فابنه الحجة محمد المهدي فهو لاء اثنا عشر.

(١٧)

في القول ٥ نقل العلامة الجرندي عبارة عن المفيد في كتاب الجمل تحتاج إلى توضيح فنقول قال الشيخ المفيد في الافصاح ص ٦٨ طبعة مكتبة المفيد: قد كان بعض متكلمي المعتزلة رام الطعن في هذا الكلام بان قال: قد ثبت ان القوم الذين فرض الله (تعالى) قتالهم بدعوة من اخبر عنه، كفار خارجون عن ملة الإسلام، بدلالة قوله (تعالى) «تقاتلونهم أو يسلمون» فاهل البصرة والشام والنهر وان فيما زعم لم يكونوا كفاراً بل كانوا من أهل ملة الاسلام... على انه يقال للمعتزلة والمرجئة والحشوية جميعاً: لم انكرتم إكفار محاربي امير المؤمنين؟ و قد فارقوا اطاعة الامام العادل و انكرواها و ردّوا فرائض الله (تعالى) عليه و جحدوها و استحلوّاء دماء المؤمنين و سفكوها، و عادوا اولياء الله المتقين في طاعته، و والوا اعدائه الفجرة الفاسقين في معصيته، و انتم قد اكفرتم مانعي ابي بكر الزكاة، و

قطعتهم بخروجهم عن ملة الاسلام، و من سميناهم قد شاركهم في منع امير المؤمنين الزكاة و اضاف إليه من كبائر الذنوب ما عددناه.

... و بما يدل على كفر محاربي امير المؤمنين (ع) علمنا باظهارهم التدبير بحربه و الاستحلال لدمه و دماء المؤمنين من ولده و عترته و اصحابه، و قد ثبت ان استحلال دماء المؤمنين اعظم عند الله من استحلال جرعة خمر لتعاطم المستحق عليه من العقاب بالاتفاق، و اذا كانت الامة مجمعة على إكفار مستحل الخمر و ان شهد الشهادتين و اقام الصلاة و أتى الزكاة، فوجب القطع على كفر مستحلي دماء المؤمنين لأنه اكبر من ذلك و اعظم... و يدل أيضاً على ذلك ما تواترت به الاخبار من قول النبي (ص) لعلي (ع) حربك يا علي حربي و سلمك سلمى... و اذا كان حكم حربه كحكم حرب الرسول (ص) و جب اكفار محاربيه كما يجب اكفار محاربي رسول الله (ص).

اقول: ان كفر الناصب من ضروريات مذهب الشيعة و قد صرح به المفيد قده في المقنعة و غيره، و لم يخالف فيه فقيه واحد اصلاً، و اي نصب اعظم من المحاربة و المقاتلة و استحلال دمه و لعنه و سبه.

و التحقيق ان المفيد قده اعظم شأناً من ان يغفل عن مثل هذا الامر الواضح اذ لا خلاف في كفر الناصبي و نجاسته، كما أنه لا اشكال في كون من يحاربه و يقاتله من مصاديق الناصبي بل من انصب النواصب.

فما الذي اراد بقوله في كتاب الجمل (و لم يخرجواهم بذلك عن حكم ملة الاسلام...) لما نقرأ كتاب الجمل و كذا كتاب الافصاح و غيره، نرى هناك شبهة اعترضت في مسألة أهل الجمل و هو أنه (ع) عمل معهم معاملة أهل البغي لا الكفار من جهة أنه (ع) ما سبى ذريتهم و لا اخذ اموالهم، و لا اجهز على

جريحهم...

ففى مقام الجواب عن هذه الشبهة قسّم المفيد قده الكفار في كتاب الجمل إلى كفر ملّة و غيره ففرّق بينهما في الاحكام الدنيويّة مع اشتراكهما في اصل الكفر و اللعنة و الخلود في النار كما ذكره.

و مرة اخرى شرح المسألة شرحاً كاملاً في كتاب الافصاح فقال في جواب من سأل أنّه (ع) لم عمل معهم معاملة أهل البغي لا الكفار؟ بهذه العبارة: ... الا ترون أنّ احكام الكافرين تختلف: فمنهم من يجب قتله على كل حال، و منهم من يجب قتله بعد الامهال، و منهم من تؤخذ منه الجزية و يحقن دمه بها و لا يستباح، و منهم من لا يحل دمه و لا تؤخذ منه الجزية على حال، و منهم من يحلّ نكاحه، و منهم من يحرم بالاجماع، فكيف يجب اتفاق الاحكام من الكافرين؟ ...) الافصاح ص ٧٧ فمراد الشيخ أنّ ثبوت بعض احكام الإسلام لصنف من اصناف الكفار لا يدلّ على اسلامهم، كما أنّ جماعة من الفقهاء و جميع الاخباريين يحكمون بطهارة أهل الكتاب، و الكلّ مجمعون على جواز نكاح نسائهم متعة، و غير ذلك فهل تدلّ هذه الفتاوى و ثبوت هذه الاحكام على أنّ اليهود و النصارى مسلمون؟ كلاّ و كذلك الاحكام التي رتبها امير المؤمنين (ع) على محاربيه لا تدلّ على اسلامهم.

(١٨)

قوله في القول ه (كالمُتلاعنين الخ)

ليت شعري هل المتلاعنين لا يمكن تشخيص الحق منهما، و لا يمكن قيام دليل على أنّ احدهما حق و الآخر باطل ظالم، ألم يسمعوا قول الله (تعالى) «فمن حاجك فيه من بعد ما جئتك من العلم إلى قوله فنجعل لعنة الله على

الكاذبين» و الم يكن علي و معوية يلعن كل واحد منهما الآخر، الم يكن الحق مع علي يدور معه حيثما دار؟ أو لم يكن الباطل مع معوية يدور معه حيثما دار؟ بل في أكثر موارد المتلاعنين يكون الحق و الباطل و الظالم و المظلوم منهما، واضحاً لاكثر الناس و التشبيه لا يكون دليلاً في علم الكلام.

(١٩)

قوله في القول ٧ (انّ العقول تعمل بمجردهما من السّمع)
جعل العلامة الزنجاني النزاع في حسن تأييد العقل بالسّمع والتحقيق أنّ الخلاف بيننا و بينهم في أنّ تأييد العقل بالسّمع واجب ام لا؟ و أمّا حسنه و كونه مؤكّداً في هداية البشر فلا خلاف فيه. و على هذا نقول أنّ هذا الانسان الظّلم الجهول مع تأييد عقله بالشرّع و مساعدة الانبياء للعقلاء و المصلحين و وصل امره إلى مانرى و رأينا من أوّل العالم إلى هذا اليوم و كان كما تنبأت الملكة قبل آلاف السّنين: اتجعل فيها من يفسد فيها و يسفك الدّماء - فكيف بهم اذا لم تؤيّد عقولهم بالشرّاع، الاّ ان يقولوا بأنّهم لو لم ياتهم الانبياء كانوا اقرب إلى الحق منهم مع الانبياء، و هذا فضيحة من القول و هم أيضاً لا يقولونه.

(٢٠)

قوله في القول ٨ (لحصولهم الخ)

مراده بالمعنى الذي حصل للانبياء أمّا الوحي كما ياتي في القول ٤٢ أو رؤية الملك كما ياتي في القول ٤٤ و ايّاً منهما كان فالقرآن و الحديث يصريحان في موارد كثيرة باثبات الوحي أو رؤية الملك أو سماع صوته لغير الانبياء، و تأويل جميعها على خلاف ظواهرها كما عن بعض لاوجه له.

ففي القرآن في سورة الكهف: (قلنا يا ذا القرنين أمّا ان تعذبهم...) و في

سورة طه يحكي عن السامري: فقبضت قبضة من اثر الرسول، وفسرّوا الرسول بجبرئيل. و قد رأت زوجة ابراهيم الملائكة قال في سورة هود الآية ٧٢: و امرأته قائمة فضحكت فبشّرناها باسحق و من وراء اسحق يعقوب قالت ءالد و انا عجوز و هذا بعلى شيخاً أن هذا الشئ عجيب قالوا اتعجبين من امر الله الخ و قد رأى قوم لوط مع كفرهم رسل ربهم وراودوه عنهم كما يحكيه عنهم القرآن في سورة القمر الآية ٣٨: و لقد راودوه عن ضيفه فطمسنا اعينهم الخ و كان الكفار من قريش و اصحاب رسول الله (ص) حتى المنافقين يرون الملائكة المسومين في حرب بدر على ما روى، و يقول (تعالى) في سورة القصص الآية ٧: و اوحينا إلى ام موسى ان ارضعيه الآية و في سورة الاعراف الآية ١٨: و كلم الله ابليس بعد كفره بقوله اخرج منها مذموماً مدحوراً و قال في سورة مريم الآية ١٩: في حق مريم... فارسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً إلى قوله قال أنما انا رسول ربك و يحكى في سورة آل عمران الآية ٤٢ و ٤٥: و اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله اصطفاك و طهرك ايضاً اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح.

و اما الروايات في رؤية الملائكة بصورة انسان في الامم السابقة و في هذه الامة فلا تعدّ و لا تحصى فقد روى رؤية بعض الصحابة جبرئيل بصورة دحية الكلبي.

اذا عرفت ما ذكرنا فنحن بين يقينين ظاهرهما متناقضان:

الاول ما ذكرنا من الآيات و الروايات المتواترة المثبة للوحى أو لنزول الملك أو رؤيته على من ليس بنبي، أو من هو كافر، بحيث يلزم من انكاره انكار القرآن أو تأويل آيات كثيرة صريحة على خلاف ظواهرها.

الثانى اليقين بأن الوحي سواء كان بنزول الملك أو بنوع آخر يختص بالانبياء وان من ادعى ذلك لغيرهم فقد اخطأ وكفر .

و لا سبيل إلى رفع اليد عن احد اليقينين ، بل الصحيح التدبر في مراد المتكلمين من قولهم بكفر من ادعى الوحي لغير الانبياء ، والدقة في الموارد التي ذكرناها .

و التحقيق ان ارتباط انسان مع عالم الغيب و نزول الوحي إليه اما بواسطة الملك أو بدونها ، قد يكون نزولاً رسمياً يأتي إليه بحكم يكون بمنزلة اعطاء منصب الهي هي النبوة ولكنها تستلزم الوحي و الالهام مثل امراء الملك و حكامه في البلاد فالنبي من كلف باحياء شريعة الله و توحيده على وجه الارض كمنصب رسمي من قبله (تعالى) أو كسفير بينه و بين عباده و نزول الوحي أو الملك إليه بمنزلة الاحكام و الاوامر الرسمية التي تصدر من ناحية الملك إلى وزرائه و امرائه .

و قد يكون ارتباط انسان مع الله (تعالى) بالوحي أو بنزول الملك لا بعنوان ان يكون نبياً ينبأ عن الله (تعالى) أو رسولاً و سفيراً بينه و بين خلقه بل لتسديده في نفسه أو ليلتذ بمناجاة ربه لانه يحبهم و يحبونه ، أو يعلمه (تعالى) وظائفه الشخصية و ان كانت وظيفته تكميل دين نبية و حفظ الامة عن الضلال .

والفرق بين المكتوب الرسمي الذي يرسله الملك إلى بعض امرائه بيد خادمه المخصوص و بين ما يرسله إلى اولاده و اصدقائه و اقربائه لاطهار المحبة و نحوها واضح ، و ليس الفرق بينهما في كيفية حصول الربط أو الشخص الذي يكون واسطة بينهما ، بل الفرق في نوعي الرسالتين و المكتوبين و خصوصية الارتباطين .

فالفرق معنوي واقعي لا يضره اتحاد الاسم بان يسمى كل منهما وحياً أو نزول ملك أو غيرهما بعد ما كان نوعا الوحيين و الرسائلين متباينين .
والحاصل انّ الوحي أو رؤية الملك على ثلاثة اقسام:
احدها ان يكون تبليغ رسالته (تعالى) إلى عباده وهذا يختص بالانبياء عليهم السلام.

الثاني ان يكون لظاهر حبه (تعالى) له و مناجاته معه و تسديده و نحو ذلك و هذا هو الذي ذكرناه في أم موسى و مريم و ذالقرنين و ما روى من نزول الملك إلى فاطمة الزهراء سلام الله عليها و تنزل الملكة و الروح في ليلة القدر على الامام المعصوم و نحو ذلك .

الثالث ان لا يكون شئ من الامرين موجوداً بل المصالح الالهية اقتضت رؤية بعض الناس من الافراد العادية أو الكفار للملك أو سماعهم صوته و ذلك نظير ما يحكى من رؤية السامري جبرئيل و رؤية قوم لوط للملائكة بتصريح القرآن و نحو ذلك .

فالاجماع و الضرورة تحققاً على انّ الوحي و نزول الملك بالمعنى الملازم للنبوّة يختص بالانبياء و انهما انقطعا بعد وفات النبي (ص) بالكلية و ان من ادعى ذلك لغير الانبياء فقد اخطأ و كفر كما ذكره الشيخ المفيد .

و اما بالمعنى الثاني و الثالث فلم يجماع على بطلانه بل ربما يؤدي انكاره إلى انكار صريح القرآن في آيات كثيرة و انكار روايات متواتره و قضايا تاريخية و اعتقادية ثابتة باليقين .

(٢١)

قوله في القول ٩ (الذي يراك الخ)

مراده قدّه للاستدلال بالآية بضميمة ما ورد في تفسيرها، بل الأصح ان نقول في تأويلها والآ فهي بنفسها ليست ظاهرة في ما اراده قدّه.
(٢٢)

قوله (و ان عمّه اباطالب ره مات مؤمناً)

لا يخالف احد من المسلمين من الشيعة والسنة وغيرهما في ان اباطالب رحمه الله آوى رسول الله (ص) في بيته و نصره في مقابل المشركين فاذا ضممنا إلى هذه الصغرى اليقينية كبرى قرآنية وهى: «و الذين آووا و نصروا اولئك هم المؤمنون حقاً» ينتج عن طريق القياس البرهانى ان اباطالب مؤمن حقاً.
و من غريب الامر اصرار أهل السنة قديماً و حديثاً باثبات كفر آباء النبى و خصوصاً أبى طالب و جعلهم الاحاديث و القصص الخرافية في هذا الباب، و بعكس ذلك اهتمام علماء الشيعة بالدفاع عنهم و عنه في طول التاريخ بحيث قلما تجد عالماً من علماء الشيعة لم يكتب كتاباً أو رسالة مستقلة في ايمان ابى طالب، مضافاً إلى ما تعرضوا له في ضمن كتبهم الكلامية و غيرها، و السرّ في اصرار الشيعة بالدفاع عن آباء النبى و عمّه و أمّه حيّهم له (ص) فانّ الحبّ يسري إلى المنسوبين، و أمّا اصرار العامة على تكفير آباء النبى و أمّه و عمّه - على فرض صحته عندهم - لا مبرر له، اذ لم يكن من اصول الدين و لا من فروعه.
(٢٣)

قوله في القول ١٠ (من جهة السمع دون القياس)

اقول: مراده ان اطلاق كلمة البداء سمعي لاعقلي، لا ان اصل مسألة البداء و اثبات صحته سمعي لاعقلي، فانّ البداء الذي هو بمعنى الابداء و الاظهار لما كان معلوماً عنده (تعالى) امر ثابت عند العقل و الشرع راجع القول ٥٨.

(٢٤)

قوله في القول ١٠ (في معنى الرجعة اختلاف).

اقول: ظاهر العبارة ان الاختلاف بينهم اختلاف معتد به ولذا صرح الشيخ في القول ٥٥ بان المتأولين لمعنى الرجعة بحيث لا يضر مخالفتهم لثبوت الاجماع ولذا قال في الفصل ٥٥ بعد توضيح معنى الرجعة وتفسيرها برجوع اعيان جماعة من الاموات وحياتهم حقيقة بعد الموت: (وقد جاء القرآن بصحة ذلك وتظاهرت به الاخبار، والامامية باجماعها عليه الا شذاذ منهم تأولوا ما ورد فيه مما ذكرناه على وجه يخالف ما ذكرناه).

يظهر من هذه العبارة امرين:

الاول ان رجوع هؤلاء ورجعتهم بعد هذه الأدلة و الاخبارات الموجودة في الكتاب و السنة امر حتمى مقطوع به من دون شك و ريب في وقوعه و فعليته، كما لا شك في امكانه، وهذا هو المراد بالوجوب في عنوان الباب (اتفقت الامامية على وجوب رجعة كثير من الاموات) يعنى تحتم رجوعهم و كونه قطعياً، و من ضروريات مذهب الشيعة.

و عليه فلا وجه لما عن العلامة الزنجاني من التشكيك في كلمة الوجوب و تبديلها بالجواز و ما تكلف في هذا الصدد.

الثانى ان الاجماع و الضرورة قامتا على الرجعة بالمعنى المرتكز في اذهان المتشرعة و هو رجوع اعيان الاموات، و ان المخالف في المسألة ليس بحيث يضر مخالفته للاجماع و الضرورة، و لذا ادعى هنا الاتفاق من الامامية و هناك قال (ان الامامية باجماعها عليه) مع تصريحه بلافصل بقوله (الا شذاذ منهم تأولوا) فيظهر ان المتأولين ليسوا على حد يضر بتحقيق الاجماع و الضرورة اذ كل امر من

الأمر الضرورية والاجتماعية يوجد شذاد يخالفون فيه .

و من هنا يظهر أن عناية العلامة الجرنديبي تبعاً للعلامة الزنجاني بنقل هذا الرأي الشاذ من السيد المرتضى أيضاً على نحو يظهر أن المخالف مهم مع أن عبارة السيد أيضاً مثل عبارة المفيد أو اصرح في أن المخالف شاذ لا يضر بتحقيق الاجماع ولذا قال السيد (الذي تذهب إليه الشيعة الامامية ان الله تعالى) يعيد عند ظهور المهدي قوماً ممن كان تقدم موته من شيعته و قوماً من اعدائه . و ان قوماً من الشيعة تأولوا الرجعة...) و الرجوع إلى ادلة الرجعة في الكتب المفصلة التي تعرضت لها يثبت أولاً أن الذي اجمعت عليه الشيعة بل هو من ضرورياتهم رجوع اعيان الاشخاص و ثانياً انها امر واجب يقيني لا جائز محتمل .

(٢٥)

قوله في القول ١٠ (تأليف القرآن)

اقول: ظاهر كلام الشيخ في مسألة التحريف لا يخلو عن تهافت يعرف بالرجوع إلى ما ذكره في القول ٥٩ فإنه و ان أكد رأيه المذكور ههنا في تأليف القرآن ولكنه تردد بل مال إلى عدم التحريف بمعنى الزيادة و النقصان فراجع .

(٢٦)

قوله في القول ١١ (واصحاب الحديث قاطبة).

اقول: هذا عطف على المرجئة لا على محمد بن شبيب يعني وافقهم على هذا القول المرجئة و اصحاب الحديث فقالوا جميعاً بأن الخلود خاص بالكفار دون أهل الصلاة و اما محمد بن شبيب فاختر الخلود للعصاة من المسلمين كالمعتزلة .

(٢٧)

قوله في القول ١٣ (و ان ضمّ إلى فسقه كل ما عدّ تركه من الطّاعات)
يعني و ان ضمّ إلى فسقه اطاعته (تعالى) في ترك كثير من المحرّمات كترك
الزّنا و شرب الخمر و نحوهما بما يكون تركه من الطّاعات، وفي بعض النسخ
(ماعدًا) يعني ضمّ إلى فسقه ماعدًا تركه لوظيفته الذي اوجب فسقه سائر
الطّاعات.

(٢٨)

قوله في القول ١٤ (و ان الفرق بين هذين المعنيين الخ)
كما انّ الايمان في اللّغة اخصّ من الإسلام كذا في الشّرع، وذلك انه
يصدق في اللّغة انّ فلاناً اسلم أو سلّم أو استسلم لفلان اذا اظهر الخضوع و
الانقياد ظاهراً و ان لم يعلم استسلامه باطناً، بل ولو علم عدم تسليمه قلباً.
و هذا بخلاف ان يقال فلان آمن بفلان أو مؤمن بفلان فانه لا يصدق الآ
اذا آمن به قلباً.

(٢٩)

قوله في القول ١٦ (في اصحاب البدع و ما يستحقون عليه من الاسماء

والاحكام)

اقول: المراد باصحاب البدع اصحاب المذاهب الباطلة التي تدّعي الاسلام،
ولكنّها زادت فيه أو نقصت بما جعلته مذهباً آخر غير الشّيعه الامامية التي هي
الإسلام الصحيح و عليه فان كان لشخص أو جماعة آراء شاذّة قليلة في امور من
فروع الدّين أو في جزئيات اصول الدّين لا في اصلها بحيث لا يلزم انكار
ضروريّ الدّين فهم ليسوا من اصحاب البدع، و ان كان لهم آراء مخالفة في فروع

الدين أو اصوله في الأمور الضرورية، فهو لاء من اصحاب البدع سواء صدق عليهم اسم فرقة من الفرق الموجودة، أو لا بان اخترع مذهباً جديداً لا يصدق عليه شئ منها.

و النسبة بين هذا البحث و البحث السادس الذي بحث فيه عن كفر من انكر واحداً من الائمة نسبة العموم و الخصوص مطلقاً، فان من انكر واحداً من الائمة يكون من أهل البدع، غاية الامر لاهمية مسألة الامامة و كونها الفارق الاصلى للامامية عن غيرها عنونه مستقلاً.

(٣٠)

قوله في القول ١٨ (اجتنبته انا من الاصول)

اقول: إلى هنا كان البحث عن الفصل بين الشيعة و المعتزلة و المسائل الخلافية بينهما و من هنا بدء في ذكر آرائه في جميع المسائل الكلامية من دون تقيّد بان يوافق احداً أو يخالفه، بحيث أنه ربما يكون بعض آرائه مخالفاً للمشهور بين الشيعة ايضاً، و ان كان هذا قليلاً.

(٣١)

و اما قوله (نظراً و وفقاً لما جاء عن ائمة الهدى من آل محمد (ص)) فهذا اشارة إلى الخط الذي يمشي عليه في اتخاذ آرائه في هذا الكتاب، فانه كما التزم على نفسه طريق التعقل و التفقه في المسائل الأصول و المحاربة مع الاخباريين بشدة، كذلك اخذ على نفسه التزاماً أن يحارب الافراط في التفلسف و البعد عن الكتاب و السنة أو التساهل فيهما و تأويلهما لتطبيقاتهما على الآراء العقلية الكلامية التي ما انزل الله بها من سلطان، و هذا هو السبب في عنايته الخاصة بنقل آراء بني نوبخت و تنفيذها في أكثر الموارد.

و البحث عن المعارف الدينية و الالهيات كان من اهم اهداف الرسالة و الولاية، ولذا من نظر في الخطب و الادعية المروية عن رسول الله (ص) في كتاب بحار الانوار و كتاب مدينة البلاغة و غيرهما و كذلك ما روى عن امير المؤمنين في البحار و نهج البلاغة و مستدركاتهما، و ما روى عن سائر الائمة (ع) لا يشك في انهم كانوا يصدد تعليم العلوم المربوطة بالالهيات و المعارف الدينية في باب آيات وجوده و صفاته الذاتية و الفعلية و نحوها.

(٣٢)

قوله (واحد في الالهية و الازلية)

اشارة إلى التوحيد الذاتي يعني ليس هنا اله آخر يكون قديماً مثله . و قوله (و انه فرد في المعبودية) اشارة إلى التوحيد في العبادة و انه لا يستحق العبادة غيره .

(٣٣)

و قوله (لثاني له على الوجوه كلها و الاسباب)

لعله اشارة إلى المراحل الاربعة للتوحيد: التوحيد الذاتي، و التوحيد الصفاتي، و التوحيد الافعالي و التوحيد في العبادة .

(٣٤)

قوله (رجل من اهل البصرة يعرف بالاشعري)

يظهر من هذا التعبير، و من اكتفائه بتسفيه عقيدته و عدم تعرضه للجواب الا انه مخالف لعقيدة جميع المسلمين و عدم تعرضه لأرائه الا في موارد قليلة من كتبه، ان عظمة الاشعري في ما بين اهل السنة حدثت بعد المائة الخامسة بمقتضى ميول سلاطين الجور و اهوائهم التي لم تكن تنطبق على مذاهب المعتزلة و لا سائر المذاهب مثل ما تنطبق و توافق المذهب الاشعري و

عقائده الكلامية فصمّموا العزم على ترويجه بكلّ ما عندهم من حول و طول،
و اتفقت عليه آراء الملوك و سياسة حكام الجور، من دون خلاف بينهم، و
اجمعوا على ان يروّجوها كالعقيدة الوحيدة التي ليس غيرها موجوداً.

(٣٥)

قوله في القول ١٩ (حتى لنفسه)

المراد بكلمة «لنفسه» الاتحاد بين الصّفة و الذات و عينيّتهما في مقابل
زيادة الصّفة على الذات كما عليه المشبّهة، و كونها لا عين الذات و لا غيرها كما
عليه الاشعري، و كونها احوالاً كما اختاره الجبائي، و المراد الاتحاد من جهة
الوجود و المصادق لا في مقام التّصور و المفهوم.

(٣٦)

قوله في القول ١٩ (ولا الاحوال المختلفة)

ذكر العلامة الزنجاني في مقام بيان معنى الاحوال توجيهات لا تنطبق
على قول البهشمية و لا على الواقع من جملتها قوله (لاخلاف في اثبات تعلّق
بين الصّفة و الموصوف كالعالم و المعلوم و القادر و المقدور و غيرهما، و أنّما
الخلاف في أنّ ذلك التّعلق هل هي بين الذات العالمة و بين المعلوم، أو بين صفة
قائمة بالذات حقيقة مغايرة لها و بين المعلوم، فذهبت جماعة إلى انها بين
الذات و بين المعلوم، و ذهبت جماعة إلى أنّها بين الذات و الصّفة و سمّاها
ابوهاشم حالاً).

اقول: تمثيلة للصفة و الموصوف بالعالم و المعلوم و القادر و المقدور غريب
جداً لأنّ الموصوف بالعالم و القادر هو ذات العالم و القادر لا المعلوم و المقدور اذ
هما متعلقا العلم و القدرة لا موصوفهما و قوله (أنّما الخلاف النخ) أيضاً خروج

عن محلّ الخلاف إلى محلّ الوفاق وذلك أنّه لا خلاف في أنّ الذات بما هي لا تلازم الاضافة إلى الخارج و أنّما تحصل الاضافة و النسبة بين العالم بما هو عالم مع المعلوم، غاية الامر على فرض اتّحاد الصّفة مع الذات تكون طرف النسبة هي الذات و على القول بعدم الاتّحاد فالنسبة بين الصّفة ايضاً مع متعلّقها، فوجود النسبة و الاضافة بين الصّفة و متعلّقها متّفق عليه بين الجميع فليست هي في مقابل النسبة التي يدعيها ابو هاشم بين الصّفة و الذات.

فانّ ثبوت شئ في شئ في غيره (تعالى) كون و وجود غير اصل وجود الموصوف، يعبر عنه بالوجود الرّابط و بكان الناقصة و لذا توهم ابو هاشم هذا الكون حالاً، فانكر وجود الصّفة بوجود مغاير للموصوف، ولكنه اثبت نسبتها إلى الموصوف وثبوتها له امراً ثابتاً لم يسمّها بالموجود، بل شيئاً بين الموجود و المعدوم.

و علة كونه اشنع من مقالة اصحاب الصّفات امرين:
احدهما انّ الصّفاتية اثبتوا للعلم و القدرة مثلاً وجوداً مغايراً للذات المعلوم، و هذا له وجه، لان العلم و القدرة و نحوها اعراض أو صفات خارجيّة، و أمّا ابو هاشم فقد اثبت التّحقّق للنسبة و الاتّصاف الذين هما اضعف وجوداً من الصّفات.

و ثانيهما انّ الصّفاتية لما ارادوا التحرّز من التّعطيل و نفى الصّفات قالوا بوجودات مستقلة للصّفات، و أمّا ابو هاشم فادعى شيئاً بين الوجود و العدم و هذا ارتفاع للنقيضين.

(٣٨)

قوله في القول ١٩ (ان القرآن كلام الله)

راجع القول ١٣١ فان له ربطاً بالمقام.

(٣٩)

قوله (و لا اوجب ذلك من جهة العقول)

اقول: قال المحقق الطوسي قده: و تخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته) اقول: بل التخصيص بكم خاص و كيف خاص و زمان خاص و مكان خاص و وضع خاص ... مع عموم علمه و قدرته يدل على وجود مخصص و ليس الا الارادة، و الحاصل ان الارادة بما استدل و يمكن الاستدلال عليها بالعقل أيضاً.

(٤٠)

قوله (ارادة الله تعالى) لافعال نفسه هي نفس افعاله)

مراده قده ان ارادة الافعال متحدة مع نفس الافعال مصداقاً و ان اختلفا مفهوماً، في مقابل الاشعري الذي جعلها صفة زائدة على الذات، و في مقابل الفلاسفة الذين جعلوا الارادة من صفات الذات فردهم بقوله (هي نفس افعاله) و مراده بقوله (الا من شذ منها) بعض المتفلسفين من الامامية ذهبوا الى ان الارادة من صفات الذات، فردهم باثبات كونها من صفات الفعل.

(٤١)

قوله (لايجوز تسمية الباري تعالى) الابما سمي به نفسه)

اقول: فيشكل الامر في امثال واجب الوجود و مصدر الاشياء و المبدء و نحو ذلك من الاسماء التي لم ترد في الكتاب والسنة.

(٤٢)

قوله (و ان المعنى في جميعها العلم خاصة)

قد حققنا في محلّه أنّه لا فرق بين السّمع والبصر والعلم في أنّه اذا لوحظت مع لوازمها الخارجيّة في الافراد فالكلّ ملازم لامور مادية لاتليق بشانه (تعالى)، فالعلم يحتاج إلى دماغ و اعصاب و السّمع إلى اذن و نحو ذلك و اذا نظرنا إلى حقيقة العلم و السّمع و البصر من دون دخالة للوازمها الماديّة فالكلّ يصحّ في حقّه (تعالى)، و لا يلزم ارجاع بعضها إلى بعض، و قد رأيت بعد كتابتي هذه التعليقة تأييد ما ذكرت للمحقق الكمباني قدّه في حاشيته على الكفاية.

(٤٣)

قوله في القول ٢١ (و لسنّا نعرف ما حكاها المعتزلة عن هشام بن الحكم) اقول: امّا كذب النّسبة فلا اشكال فيه، اذ لو كان في هشام انحراف صغير في العقائد لم تصل إلى هذه المرتبة عند الائمة عليهم السّلام و عند شيعتهم، مضافاً إلى ما وردت في الروايات الصّحيحة، و تاريخ اصحاب الائمة و كتب الرّجال من اجماع محقّقيهم على بطلان هذه النّسب.

و من راجع ترجمة هشام بن عمرو الفوطي المعتزلي و عقيدته في علم الله (تعالى) في طبقات المعتزلة للبلخي ص ٧١ عرف أنّ منشأ الاشتباه أو الخيانة اشتراك هشام الشيعة في الاسم مع هشام المعتزلة، و يؤيد ما ذكرناه أيضاً أنّ الخلاف الذي ينسبه المصنّف هنا إلى جهم بن صفوان و هشام بن عمرو الفوطي نسبه الشهرستاني في نهاية الاقدام إلى جهم بن صفوان و هشام بن الحكم.

(٤٤)

قوله في القول ٢٢ (حتى يكون قولاً أو كتابة)

المراد بهذه العبارة أنّ الصّفة على هذا الاصطلاح ليست نفس المعنى القائم بالموصوف، بل ما انبأت عنه، و لذا قال (و لا يكون ذلك الخ) و ذلك لأنّ كلمة

(انبأت) تستلزم دالاً ومدلولاً، فالدال هو القول أو الكتابة، والمدلول هو المعنى المستفاد، ومن هنا يظهر صحة (حتى يكون) بدون (لا) وأما ما في بعض النسخ من زيادة لا في (حتى لا يكون) فلا يستقيم.

(٤٥)

قوله في القول ٢٣ (و قولي في المعنى المراد...)

هذه الجملة غير موجودة في بعض النسخ، والظاهر أنهم اسقطوها لابهام معناها عندهم، والصحيح اثباتها.

توضيح العبارة: أن المعتزلة ذهبوا إلى التعطيل في صفاته بحيث كأنه ذات بلاصفات، والمشبّه ذهبوا إلى اثباتها كاشياء زائدة عليها قائمة بها، و أبو هاشم ذهب إلى شيىء بين الاثبات والنفي وسمّاها الاحوال.

والفيد قد أشار إلى ردّ تعطيل المعتزلة بقوله (ليست هي الذات) وإلى ردّ المشبّه بقوله (و لا اشياء تقوم بها) وإلى ردّ قول أبى هاشم بقوله (و لا احوال مختلفات على الذات) ثم أشار إلى مختاره بقوله (و قولى في المعنى المراد...) يعني لا اريد من اثبات الصفات و أنّها ليست هي الذات، أنّها مغايرة مع الذات في الخارج و الوجود، بل من جهة المفهوم و أنّ المعنى المعقول من الصفات غير الذات، و أمّا في الخارج فهي عين ذاته (تعالى).

(٤٦)

قوله في القول ٢٤ (قادر على خلاف العدل الخ)

اقول: لا خلاف في استحالة صدور القبيح منه (تعالى)، ولكن الكلام في أنّ عدم صدوره منه هل هو لاجل أنّه (تعالى) عاجز عن القبيح فلا يتمكّن من ارادته، أو أنّه لا يريد القبيح مع قدرته عليه فصار محالاً، و بعبارة اخرى كما أنّ

الضرورة قد تكون ضرورة ذاتية و قد تكون بشرط المحمول، كذلك الاستحالة، فالنظام و موافقوه جعلوا عدم صدوره منه (تعالى) معلولاً لاستحالة القبيح، و الامامية جعلوا عدم ارادته سبباً لاستحالته، فإن الفعل بشرط عدم ارادة الفعل له ضرورى العدم و محال، و ربما يطلق على الاول الاستحالة الذاتية، و على الثاني الاستحالة الوقوعية، و قد خالف في هذه المسألة الفلاسفة ايضاً و لكن على مبناهم في معنى القدرة و الارادة و أنها تتعلق باحد الطرفين فقط و أنها من صفات الذات.

(٤٧)

قوله في القول ٢٤ (اصحاب المخلوق)

هم الذين يقولون بأن الله (تعالى) خلق افعال العباد على اختلافهم في كيفية خلقه لها و في كيفية نسبتها إلى العبد، و قد افرد القاضي عبد الجبار المجلد الثامن من كتابه «المغني» في البحث عن المخلوق فراجع.

و قد جعل المصنف عقيدة الخلق مقابل العدل في القول ٢٦.

(٤٨)

قوله في القول ٢٥ (الآ من شذ منهم)

حمل العلامة الزنجاني هذا الشاذ على هشام بن الحكم، و هذا سهو منه قده لأنه أولاً أن المفيد قده قد صرح في مواضع من كتابه بكذب هذه النسبة كما مر في القول ٢١ و غيره و ثانياً أن نسبة الرؤية إليه على فرض صحته إنما هي بتبع قوله بالتجسيم، لالشبهة عرضت له في تأويل الاخبار و ثالثاً لو كان له شبهة في تأويل الاخبار لسألها عن الامام المعاصر له، نعم الشبهة في تأويل الاخبار يناسب المتأخرين من العلماء في زمن الغيبة.

و أما الاخبار المورث للشبهة فهي مذكورة في المطولات.

(٤٩)

قوله في القول ٢٥ (شهد العقل و نطق القران)

اقول: أما العقل فمن جهة ما تستلزمه الرؤية الحسية من الجسميّة و المسامته، و انعكاس الصّورة و تعلق النّور على المرئى و غير ذلك ممّا يستحيل تحقّقه في الوجود المتعالى عن الجسم و لوازمه.

و أما القرآن فقوله (تعالى) لا تدركه الابصار و هو يدرك الابصار و هو اللطيف الخبير - و قوله (تعالى) حكاية عن موسى ربّ ارنى انظر اليك قال لن ترانى - و غير ذلك .

و أما الاخبار فراجع البحار ج ٤ ص ٢٦.

(٥٠)

و قوله (اصحاب الصفات)

يريد به الاشاعرة.

(٥١)

قوله في القول ٢٦ (العدل و الخلق)

الخلق المقابل للعدل عبارة عن خلق الله (تعالى) افعال العباد كما هو واضح لمن كان له انس بالكتب الكلاميّة و باصطلاحات المتكلّمين و بكتب الشيخ المفيد على الخصوص و هذا الكتاب بالاخصّ كما مرّ في القول ٢٤، و القرينة هنا قوله (لا قبيح في فعله، جل عن مشاركة عباده في الافعال ...) ثم نقل عن المجبّرة (و زعموا انّ الله (تعالى) ... و خلق افعال بريّته و عذب العصاة على ما فعله فيهم من معصية) و مجرد ذكر (خلق الخلق) و نحو ذلك لا تصلح قرينة

على ارادة خلق ذوات الموجودات أو البشر بعد تراكم القرائن و اقتضاء مناسبة الحكم و الموضوع ارادة خلق افعال العباد.

ثم قوله عدل كريم، الخ، كل فقرة منه اشارة إلى دليل مستقل على ثبوت الاختيار و بطلان الجبر بحيث لو صح ما ادّعته المجبرة لم يكن الله (تعالى) عدلاً و لا كريماً و لا يصحّ خلقه لهم لعبادته، و لا يكون مورد لامره و نهيهم لهم، و لم يكن هدايته عامة لهم، و لم يكن منعماً و متفضلاً و محسناً اليهم، و لم يكن تكليفه بقدر الطاقة و الاستطاعة، و لكان صنعه عبثاً، و خلقه متفاوتاً، و فعله قبيحاً، و كان مشاركاً لعباده في الافعال، و لزم ان يضطرّهم إلى الاعمال، و كان عذابه على ذنب لم يفعلوه، و لومه على قبيح ما صنعوه، و كان ظالماً، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

(٥٢)

قوله في القول ٢٧ (و لا أتجاوز مواضعه من القرآن)

يعني ذكر كلمة خالق على العباد فيما ذكر الله و هي عدة موارد في القرآن ١- قوله (تعالى) حكاية عن عيسى (ع) اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طير باذن الله ٤٩ آل عمران و قوله (تعالى) مخاطباً لعيسى (ع) و اذ تخلق من الطين كهيئة الطير بأذني ١١٠ المائدة و قوله (تعالى) فتبارك الله احسن الخالقين ١٤ المؤمنون و قوله اتدعون بعلاً و تذرّون احسن الخالقين ١٢٥ الصافات و هذه مواضع اطلاق لفظ خالق على غير الله (تعالى) لعناية خاصة اقتضت هذا المجاز.

(٥٣)

قوله في القول ٢٩ (ابتداء الخلق في الجنة)

هذا البحث متفرّع على البحث عن حسن التكليف أو لزومه، فإنّ التكليف وتشريع الشّرايع وارسال الرّسل و انزال الكتب وما يستتبعه هذه الأمور في الدّنيا والآخرة من الحساب والكتاب والثواب والعقاب كلّها متفرّع على دفع هذا الاحتمال وهو أنّه لماذا لم يخلق الله عباده في الجنّة ابتداء من دون تكليف وغيره؟ وهذه شبهة اوردها الملاحدة وتبعهم الجاحظ و بشر بن المعتمر و جماعة و تعرض لردّها أكثر من تعرض لمسألة التكليف والنّبوة ونحوهما، اذ لا يثبت حسن التكليف فضلاً عن لزومه الآ بدفع هذا الاحتمال، ولكن بعض المتكلّمين بحثوا عنه في ضمن البحث عن التكليف، وبعضهم مثل الشّيخ المفيد قدّه بحث عنه مستقلاً، وكيف كان فهي من أهمّ المسائل الكلاميّة، ولكنّها متفرّع على مسألة العدل والحسن والقبح، فالقائلين بالعدل وبالحسن والقبح يوجبون التّكليف ويحكمون بقبح (ابتداء الخلق في الجنّة) والمجبرة المنكرين للعدل وللحسن والقبح العقليّين لا يرونه حسناً ولا لازماً، بل اختيار منه (تعالى) جزافاً بلا سبب.

(٥٤)

قوله في القول ٣١ (عبد السلام بن محمد الجبائي)

خلاصة مبناه انّ كلّاً من الفعل والترك مشروطين بالقصد، فمن لم يفعل فعلاً لعدم التفاته أو نحو ذلك لا يكون تاركاً ولا ممتثلاً للنّهى. فتارك شرب الخمر لعدم خطوره بباله غير ممتثل للنّهى، مثل شاربه بدون القصد فإنّه ايضاً غير عاص، اذا المطلوب بالامر والنّهى هو الفعل والترك الاختياريّان، ولا يتصور كون المكلف مختاراً فيهما مع ضرورة تلبّسه باحدهما بل كون شيئين اختياريّين لا يتصور الآ مع امكان خلوّ المكلف منهما، وايضاً لو قلنا بلزوم اتّصاف المختار

باحدهما لزم قدم اتّصافه (تعالى) ببعض الافعال و خروجه (تعالى) عن كونه مختاراً.

و بهذين الدليلين اثبت حالة ثالثة للمكلف و هو خلّوه عن الفعل و الترك و عدم اختياره لاحدهما، و حكم بكونه معاقباً لاجل هذا.

و اما كونه اعظم قبحاً من قول جهم فإنّ جهماً يرى تعذيب العبد لعمل صدر منه، غاية الامر بلا اختيار، و اما على قول الجبائي فالعقاب على لا شيء و هو عدم الفعل و الترك، و المفروض أنّه لا يتصور ثالث في الخارج لا يكون فعلاً و لا تركاً حتّى يكون العقاب له، فيكون العقاب على قوله بلا سبب اصلاً، و من الغريب ما صدر من العلامة الزنجاني حيث قال (و كون مقالته اعظم فحشاً من مذهب جهم، من جهة انّ جهماً يرى العبد ملجأ و مضطراً إلى الفعل و الجبائي لا يراه كذلك، و مع ذلك يجوز تعذيبه، و هذا كما تراه مخالف للعدل).

اقول: ليت شعري اذا كان العبد عند الجبائي مختاراً غير مضطراً فجوّزنا تعذيبه لما صدر منه باختياره كيف يكون هذا مخالفاً للعدل؟ و ايّ فحش و قبح فيه حتّى يكون اعظم قبحاً من قول جهم؟ بل هذا عين العدل.

فعلة كونه اعظم قبحاً ما أشرنا اليه.

(٥٥)

قوله في القول ٣٢ (من صغير لا يستحق فاعله فجائر)

و في بعض النسخ (لا يستحق فاعله اللوم) و ايّما كان فالجمع بينه و بين سائر عباراته في المسألة و ما ادّعى عليه الاجماع و الضرورة من عدم صدور الصغائر و الكبائر مطلقاً من الانبياء تقضى بتفسير هذه العبارة بالصغائر التي لا تبلغ حدّ المعصية و يسمّيها علمائنا رضوان الله تعالى عليهم بترك الاولى، و

تشير إليه كلمة (على غير تعمد) اذ لا معصية بدون العمد.

(٥٦)

قوله في القول ٣٣ (فانه تأويل الخ)

اقول: راجع كتاب تنزيه الانبياء و تفسيرى التبيان و مجمع البيان و كتاب بحار الانوار و غيرها، و من كتب العامة الجزء الرابع من كتاب الفصل في الملل و النحل و ابيكار الافكار للأمدي و عصمة الانبياء للفخر الرازي.

(٥٧)

قوله في القول ٣٤ (ان جهة ذلك هو الصِّرف الخ)

اقول: القول بالصِّرف في جهة اعجاز القرآن شاذ في الشيعة و لم ينسب الا إلى المرتضى و الشيخ المفيد في خصوص هذا الكتاب، و اما جمهور علماء الشيعة فيرون جهة اعجازه: اشتماله على الدقائق المعنوية و النكات اللفظية و غيرهما من الجهات بمقدار خارج عن حد طاقة البشر بحيث يستحيل صدوره من غير الله (تعالى).

(٥٨)

قوله في القول ٣٥ (ان تعليق النبوة)

في العبارة اغلاق من جهتين:

الاول انه ما الفرق بين تعليق النبوة حيث جعله تفضلاً، و بين التعظيم على القيام بالنبوة حيث حكم على انه بالاستحقاق؟

والجواب و الله العالم ان كل حق من الحقوق الاجتماعية مثل حق النبوة و الامامة و الابوة و غيرها له جهتان جهة تكليف و وظيفة لنفس ذي الحق بانتخابه لهذا المنصب و امره به و تعليق هذه المهمة على عنقه. و هي من هذه

الجهة تفضل اذ هذه الجهة التي تلى الرب (تعالى) و الربط بينه و بين ربه، و لا يتصور هنا استحقاق العبد من الله (تعالى) شيئاً فيكون تفضلاً.

و جهة تعظيم و تبجيل و ايجاب طاعة له على الخلق، و هذه هي النسبة بين النبي و بين الناس، و هي من هذه الجهة لا يمكن ان يكون تفضلاً اذ لا يمكن تفضيل احد على جميع الناس و ايجاب طاعته عليهم جزافاً من دون مزية له عليهم.

الجهة الثانية لاغلاق عبارة المصنف، ان قوله (ان تعليق النبوة تفضل من الله (تعالى) على من اختصه بكرامته لعلمه بحميد عاقبته و اجتماع الخلال الموجبة في الحكمة بنبوته الخ) فيه شيء من التناقض.

اذ المتبادر من الفرق بين التفضل و الاستحقاق هو ان يكون التفضل جزافاً و ترجيحاً بلا مرجح كما يقوله العامة في انتخاب الامام و الخليفة، و يكون الاستحقاق تفضيل احد لوجود المزايا و المرجحات فيه أكثر من غيره، و على هذا فقوله (لعلمه بحميد الخ) يناسب ان يكون تعليلاً للاستحقاق لا للتفضل.

والجواب: ان وجود المزايا في العبد قد يكون مرجحاً لحكمته (تعالى) بان يكون اختيار غيره خلاف الحكمة كما هو في محل الكلام، و حينئذ لا ينافي كونه تفضلاً، لانه لو لم يختره لم يكن ظالماً لعدم استحقاقه شيئاً من الله (تعالى). و قد يكون وجود المزايا سبباً لتطبيق قاعدة العدل عليه بحيث لو تركه كان ظالماً و هذا مفقود في المقام، اذ ليس لاحد حق على الله (تعالى) بهذا الوجه.

و من هنا يحصل الايمان بان النزاع بين الشيخ و بين بني نوبخت لفظي، فان الشيخ ينفي الاستحقاق الذي يقضيه العدل و يلزم من تركه الظلم، و بني نوبخت يثبتون الاستحقاق الذي تقتضيه الحكمة و تقابله الجزاف و الترجيح

بلامر جح . نعم مخالفة اصحاب التناسخ مخالفة معنوية لأنهم يجعلون النبوة نتيجة لاعماله في النشأة السابقة على هذه النشأة وهو باطل بالضرورة .
و اما التفضل الذي يقول به غير المعتزلة من العامة فهو الجراف و الترجيح
بلامر جح الذي لا يوافق عقيدة الشيخ المفيد الا في اطلاق كلمة التفضل اشتراكاً
لفظياً لا معنوياً .

و كذلك الاستحقاق الذي تدعيه المعتزلة بمعنى وجوب الانتخاب على
الله و كونه (تعالى) ظالماً على تقدير تركه لا يشبه الاستحقاق المذكور في كلام
الشيخ و بنى نوبخت ، الألفظاً و اما الفلاسفة فهم و ان خالفونا في معنى النبوة ،
و لكن لا مخالفة لهم في مسألة الاستحقاق و التفضل و الله العالم .
و كل ما ذكرناه في بحث النبوة يأتي في بحث الامامة ، و قد اشير إلى
بعض ما ذكرنا في دعاء الندبة الشريفة حيث يقول (ع) (اللهم لك الحمد على
ما جرى به قضائك في اوليائك الذين استخلصتهم لنفسك و دينك اذ اخترت
لهم جزيل ما عندك ... بعد ان شرطت عليهم الزهد في درجات هذه الدنيا
الدنية و زخرفها و زبرجها فشرطوا لك ذلك و علمت منهم الوفاء به فقبلتهم و
قربتهم و قدمت ... و اهبطت عليهم ملائكتك و كرمتهم بوحيك و رفدتهم
بعلمك ...) .

(٥٩)

القول ٣٧ قوله (القائمين مقام الانبياء الخ)

هذه الفقرات بمنزلة الاستدلال على المطلوب كأنه قال ان الائمة
معصومون لأنهم قائمون مقام الانبياء في تنفيذ الاحكام ، و لأنهم يقيمون
الحدود ، و لأنهم حافظون للشرايع ، و لأنهم موظفون بتأديب الأنام و قوله (الا

من شدّ منهم) يشير إلى مخالفة الشيخ الصدوق و شيخه ابن الوليد، وللشيخ المفيد رسالة مفردة في ردّ الصدوق قده ادرجه المجلسي قده في البحار.
(٦٠)

قوله في القول ٣٧ (يجوزون من الائمة وقوع الكبائر و الردّة عن الاسلام)

الظاهر عدم اختصاص التجويز بالمعتزلة بل جميع مذاهبهم يعتقدون به
أما صريحاً أو يلزمون به، فترى أنّ المعتزلة كانوا يكفرون و يقتلون من قال بقدم
القرآن و الجبر و التشبيه، و مع ذلك لا ينكرون خلافة المتوكل و من تأخّر عنه من
المتعصبين في الاعتقاد بقدم كلام الله و بالجبر و التشبيه، كما ان أهل الظاهر و
السلفية و المرجئة مع قولهم بالجبر و التشبيه و قدم كلام الله لا ينكرون خلافة
المأمون و المعتصم المتعصبين في مسألة خلق القرآن و انكار الجبر و التشبيه الذي
هو كفر عندهم، و قد اعترف ابن حزم الاندلسي بإمكان كون الامام كل بالغ
عاقل قرشي من دون زيادة شرط الا ان يبايعه واحد فصاعداً ثم قال (فان زاغ عن
شيئ منهما يعني عن الكتاب و السنّة منع من ذلك و اقيم عليه الحدّ و الحق فان
لم يؤمن اذاه الا بخلع خلع...) و اغرب منه فتوى بعضهم بعدم الحد على
الخليفة اذا فعل ما يوجب من الزنا و اللواط و غيرهما، راجع ملتقى الابحر
ص ١٥٧.

اقول: الزّيع عن الكتاب و السنّة اعمّ من الزّيع القلبي و هو الكفر و
الارتداد و العملي و هو الفسق و الفساد و سفك الدّماء و هتك الستور و الفروج
و هم يرون امامة يزيد مع اباحتها المدينة حتّى قتل و ملأ مسجد رسول الله (ص)
من القتلى، و اباح نساء المهاجرين و الانصار ثلاثة ايام حتّى افتضت سبعمائة بكر

كلّهن حملن و ولدن من جيش يزيد من الزّنا سبعة من اولاد الزّنا، مضافاً إلى ارتداده و كفره الظّاهر، و كذا يرون امامة الوليد الحمارّ الذي رمى المصحف بالسّهم و سبّ القرآن و الله (تعالى) و اظهر الارتداد و كان الزّنا و اللّواط و القمار و الشّطرنج و شرب الخمر و غير ذلك امراً شائعاً في سلسلة الخلفاء لا ينكره الا مكابر كابن خلدون و لازم قوله انكار التّاريخ من رأس و قد روى السيوطي في حق بعضهم: خليفة يزني بعمّاته يلعب بالدّبوق و الصولجان، راجع المستظرف ص ٢٤.

(٦١)

قوله في القول ٣٨ (و بنو نوبخت يوجبون النصّ على اعيان ولاية الائمة) الولاية من قبل الامام اما ولاية في زمانهم إلى نهاية الغيبة الصغرى و تسمّى بالولاية أو النيابة الخاصّة، و اما ولاية في الازمنة المتأخّرة عن الغيبة الصغرى و تسمّى بالنيابة العامة، اما الاولى فلا اظنّ الشّيخ المفيد يكتفى بالعلم و الفضل على كون الشّخص والياً أو وكيلأً أو نائباً عنهم (ع) بان يدّعي احد ولاية أو وكالة من قبلهم (ع) في زمن حياتهم من دون نصّ من الامام الحيّ الحاضر و حيث انّ بنى نوبخت كانوا معاصرين للائمة (ع) او في زمن الغيبة الصغرى فيحمل كلامهم على هذه الصّورة. و اما الثانية فلا اظنّ بنى نوبخت يوجبون النصّ على اعيان الذين لهم ولاية أو نيابة عن الائمة (ع) لعدم امكانه اولاً و لعدم تحقّقه في زمن النوبختيين ثانياً و لوضوح بطلانه ثالثاً للزوم النصّ على آلاف من الفقهاء إلى قيام القائم (ع) فالظّاهر انّ النزاع بين الشّيخ المفيد و بين بنى نوبخت منشأه عدم تحرير محلّ النزاع و معه فلا نزاع، نعم لو اريد النصّ من النّبى (ص) و لم يكف من نفس الائمة صار البحث معنوياً و لاملزم له، و

لا يحتمل القول به من احد.

(٦٢)

قوله في القول ٣٩ (انّ للامام ان يحكم بعلمه ... و قد يجوز عندي ان تغيب عنه بواطن الامور)

اقول: لا اشكال في كلا الأمرين امكاناً بل وقوعاً في الجملة كما وردت روايات على طبق الجميع، انما المهم بيان ان الطريقة المستمرة التي كانت في احكامهم (ع) على اي نحو كان، حتى يكون القسم الآخر استثنائياً فاننا اذا عرفنا ان الاصل في طريقته القضائية الطريقة الفلانية فكل حكم شككنا في كفيته الحقناه به، ثم احتججنابه في الفقه بخلاف الطريقة النادرة الاستثنائية فانها تكون من خواصه و احكامه بما هو معصوم و امام.

و الظاهر من سيرة امير المؤمنين و قضاياه ان الطرق الموصلة إلى العلم من الطرق العادية التي يمكن استخراج حقيقة الأمر بسببها كما هو المتعارف في المحاكم الغير الشرعية اذا لم يستلزم حراماً فهو جائز بل واجب على القاضي و ان لم ينحصر بالاقرار و الشهادة و القسم كما يوجد في ا قضية امير المؤمنين (ع)، و اما استخراج حقيقة الأمر عن طريق علم الغيب و ساير الأمور الخاصة بهم فالظاهر انه موارد نادرة استثنائية لا يحمل عليها الا بدليل و لا يحتج بها.

(٦٣)

قوله في القول ٤٠ (ولي في القطع به منها نظر)

لعل وجه النظر اختصاصها بمواردها و لكن هنا روايات عامّة صريحة في انه لا يمكن للامام ان يسأل عن شيء فيقول لا اعلم و عموم قوله (تعالى) و كل شيء احصيناه في امام مبين، مع ان الإحصاء عبارة عن العلم التفصيلي بالشيء

مع خصوصياته، مع ماورد في تفسيره من الاخبار الصريحة، و المرتكز في اذهان الشيعة و كتب علمائهم أيضاً الا من شذ منهم عدم تصور الجهل في حق الامام (ع) اصلاً.

و الجمع بين قوله (و قد جاءت اخبار عمن يجب تصديقه بان ائمة آل محمد قد كانوا يعلمون ذلك) و بين قوله (ولى في القطع به منها نظر) ان المراد بالاول تمامية دلالتها بالنسبة إلى الشيعة انفسهم كدليل اقناعي، و المراد بالثاني كونه دليلاً الزامياً يورث القطع للمخالفين كالدليل القطعي الذي كان يدعيه بنو نوبخت.

(٦٤)

قوله في القول ٤١ (الا من شذ عنهم من المفوضة...)

اقول: المفروض ثبوت علم الغيب للائمة فعلاً و لكن بقيود اربعة و هي اولاً انه ليس شرطاً في امامتهم بل لطف في طاعتهم و ثانياً انه بالسمع و النقل لا بالعقل و ثالثاً انه ليس ذاتياً و مستقلاً بل باعلام الله (تعالى) لهم و رابعاً انه لا يطلق عليه علم الغيب لظهوره في العلم الاستقلالي لا ما كان باعلام الله تعالى. و الاول و الثاني انما يخالف فيه المفوضة و بنو نوبخت فقط و الثالث انما يخالف فيه الغلاة فقط لا غيرهم، و الرابع يخالف فيه الغلاة و المفوضة و الاخباريون و العوام من الشيعة فان هؤلاء يطلقون علم الغيب بما عند الامام لفظاً و ان اختلفوا معنى فان الغلاة يقصدون علمه (ع) استقلالاً و من عنده، و بقية هؤلاء يقصدون العلم المأخوذ من عند الله بالتبع و بتعليم الله (تعالى).

(٦٥)

قوله في القول ٤٢ (الاجماع على المنع و الاتفاق على انه من يزعم ان

احداً بعد نبينا(ص) يوحى إليه فقد اخطأ و كفر)

اقول: قد مرّ في القول ٨ قوله قده (و انما منع الشرع من تسمية ائمتنا بالنبوة دون ان يكون العقل مانعاً من ذلك لحصولهم على المعنى الذي حصل لمن ذكرناه من الانبياء) و سيأتي في القول ٤٤ قوله (فى سماع الائمة كلام الملائكة الكرام... اقول بجواز ذلك) فاذا فرضنا انهم عليهم السلام حصلوا على المعنى الذي حصل للانبياء و انهم يسمعون كلام الملائكة الكرام و اثبت قده الوحي لغير الانبياء مثل ام موسى (ع) فلم يبق الا الالتزام باحد امرين، اما تخصيص الحرمة بالتسمية بان نقول بحرمة تسميته وحيّاً، أو نقول بانّ الوحي و نزول الملك على قسمين: احدهما من خصائص النبوة لا يوجد في غيرها و الثاني يوجد في الائمة و الاولياء فراجع ما ذكرناه في شرح القول ٨.

(٦٦)

قوله في القول ٤٢ (فاما ظهور المعجزات عليهم)

اقول: ظهور المعجزات على ائمة دين النبي الذين هم اوصياؤه و خلفاؤه و ذريته و حفظة دينه يكون في الواقع معجزة له صلى الله عليه و آله كما انّ ما سيأتي في القول ٤٣ من ظهور المعجزات على السفراء و الابواب لا انفكاك بينها و بين هذه المسألة، لانّ معجزاتهم تعدّ معجزة لائمتهم (ع) لا لأنفسهم.

(٦٧)

قوله (الاخبار على التظاهر و الانتشار)

اقول: اوسع ما اعرفه في هذا الباب كتاب «مدينة المعاجز» للبحراني و «اثبات الهداة بالانصوص و المعجزات» للحرّ العاملي و «بحار الانوار» للشيخ المجلسي قده و اما نسبة انكار الكرامات إلى الزيدية فلعل معاصريه منهم كانوا

ينكرونها و أمّا كبار علمائهم و كتبهم المعتبرة فلا ينكرونها، و سبب الاشتباه متابعتهم للمعتزلة في كثير من المسائل فنسب اليهم انكار هذه المسألة اشتباهاً و قياساً بسائر المسائل.

(٦٨)

قوله في القول ٤٦ (و لا على احد الاقوال فيه اجماع)
اقول: بل الاجماع محصله و منقوله بل الضرورة على كونهم افضل بعد رسول الله عن جميع الانبياء و الملائكة، و لا ينافي وجود شذاذ خالفوا فيه كغيره من ضروريات المذهب.

و قد ادعى فيه الاجماع كثير من العلماء منهم السيد المرتضى في الرسالة الباهرة في العترة الطاهرة.

و أمّا الروايات المشار اليها بقوله (و قد جائت آثار...) فهي ما رواه الشيخ المجلسي قده في البحار ج ٢٦ ص ٣١٩ - ٢٦٧.

(٦٩)

و أمّا قوله (و في القرآن مواضع...)

فقد أشار قده في رسالته التي كتبها في تفضيل امير المؤمنين على جميع الانبياء غير نبيّنا (ص) إلى آية المباهلة و آية الاعراف و آية كنتم خير امة اخرجت للناس الخ و لكن الآيات التي يستظهر منها ذلك كثيرة لا يناسب المقام تفصيلها.

(٧٠)

قوله في القول ٤٧ (ان الملائكة مكلفون)

اقول: قال (تعالى) لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله و لا الملائكة

المقربون النساء ١٢٧، وقال ولله يسجد من في السموات والارض من دابة و الملائكة و هم لا يستكبرون ٤٩ النحل، و ترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ٧٥ الزمر، و الملائكة يسبحون بحمد ربهم و يستغفرون لمن في الارض ٥ الشورى، عليها ملئكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون ٦ التحريم، و قالوا اتخذ الرحمن ولدأ سبحانه بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول و هم بامرهم يعملون ٢٧ الانبياء، و جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثاً ١٩ الزخرف، وقال امير المؤمنين (ع) في وصف الملائكة في الخطبة رقم ٩٠ (... ولم تختلف في مقام الطاعة مناكبهم، و لم يشنوا إلى راحة التقصير في امره رقابهم... و لا تنتضل في همهم خلائع الشهوات (... و في الصحيفة السجادية دعاء خاص بالملائكة و فيها (... و لا يستحسرون عن عبادتك و لا يؤثرون التقصير على الجد في امرك...).

و منشأ شبهة المخالفين امرين:

الاول عصمة الملائكة فحصلت لهم شبهة عامة في كل معصوم انه يمكن ان يكون فاعلاً مختاراً ام لا؟ و هل العصمة تقتضي الاجبار ام لا؟ و قد اجبنا و اجيب عنها في مواضعه بان العصمة مؤكدة للاختيار لا منافية، و فرق بين أن نحكم قطعاً بعدم امكان صدور المعصية منه رأساً و اصلاً لأنه لا يريد، و بين ان نحكم بعدم امكان ارادته لها لعدم امكان صدورها و التفصيل في محله.

الثاني الخطابات القرآنية و غيرها من الكتب السماوية تختص بالجن و الانس و ليس فيها خطاب تكليفي بالملائكة، كما ان التعبير بالنزول و التنزيل، بالنسبة إلى القرآن و الشريعة خصوصاً مع فرض ان وسائط الفيض و المنزلين

هم الملائكة فهم السّفراء و الرسل بين الله و بين الانبياء، و لا يكونون مكلفين .
و الجواب عن اختصاص الخطابات بالجن و الانس دون الملك فبأنّ الداعي على
الخطاب و الكتب و غيرها بُعدُ عالمنا عن عالم الغيب و معدن الوحي فصار سبباً
لا لبلاغ الاحكام عن طريق ارسال الرّسل و الكتب، و امّا الحاضرون في عالم
الغيب السّامعون لكلامه (تعالى) بلا واسطة فلا يحتاجون إلى رسول و لا كتاب،
مضافاً إلى أنّ اطلعاهم بمضمون الكتاب الذي يأتون به يكفي اتماماً للحجة
عليهم و لعلّه لهذا اتفقت كلمة علماء الامامية على أنّ المكلف من الموجودات
ثلاثة اصناف الانس و الجنّ و الملائكة و لا ينافيه مخالفة الشذاذ منهم

(٧١)

قوله في القول ٤٨ (فالائمة من آل محمد افضل ...)

اقول: كون المعصوم من البشر افضل من المعصوم من الملائكة من جهة أنّ
اصل الارادة و الاختيار و ان كان مشتركاً بين الجن و الانس و الملائكة، لكن
الملائكة ركبٌ وجودها و عنصرها من النّور و عالم التجرد فيلتذ من الطّاعة و
يتأذّى من المعصية فيختار الطّاعة دائماً من دون صعوبة، و الجن خلق من النّار و
من الشرّ فيصعب عليه الطّاعة صعوبة شديدة و هم مجبولون بالشرّ بمعنى شدة
ميلهم إليه لا على حدّ الاجاء، و امّا البشر فروحه من عالم النور و جسمه من
عالم الظلمة و ميله إلى الخير يعارضه ميله إلى الشرّ و ان كان الاغلب ميلهم إلى
الشرّ أكثر و الطّاعة عليهم كلفة و صعوبة، و المعصية لذيدة و سهلة و محبوبة،
فلذا يكون المعصوم من البشر افضل من المعصوم من الملائكة، و من هنا يعرف
سرّ ما يذكره في الفصل الآتي من اثبات تمام خواص الجسميّة و البشريّة
للاائمة (ع) و أنّ هذا مضافاً إلى أنّه ليس نقصاً فيهم، يعد من علل تفضيلهم على

الملائكة، و يعرف ايضاً جهل الغلاة حيث توهموا انّ ترفيع مقام الاثمة و تعظيم شأنهم يقتضي انكار كونهم بشراً و اخراجهم عن حيطة الجسميّة.
(٧٢)

قوله في القول ٤٩ (و ينتظرون من يرد عليهم من امثال السابقين من ذوي الديانات)

اقول: لعله اشارة إلى ما في سورة يس ٢٧ (قيل ادخل الجنة قال يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربّي و جعلني من المكرمين) و على هذا فكلمة (الامثال) جمع المثل بفتحتين، و يمكن ان يراد به من يرد عليهم من اشباه السابقين الذين كانوا من ذوي الديانات، يعني يرد عليهم المؤمنون من هذه الامة كما كانوا في الامم السابقة، و عليه فالامثال جمع المثل بكسر الميم و الاحتمال الاول اولى.
(٧٣)

قوله (و تبلغهم المناجات من بعد...) كلمة البعد بضمّ الباء و سكون العين بمعنى البعيد و في بعض النسخ من بعيد و هذا ايضاً صحيح.
(٧٤)

في القول ٥٠ ظاهر قوله (و جاء عن امير المؤمنين انه قال للحارث الهمداني: يا حار الخ)

انّ الاشعار له (ع) في نظر المفيد قدّه و قد اشتهر بين الشيعة الاعم من العلماء و غيرهم نسبة بيتين إلى امير المؤمنين عليه السلام و هما:
يا حار همدان من يمت يرني من مؤمن أو منافق قبلا

يعرفني طرفه و اعرفه بعينه و اسمه و ما فعلا
فقد تلقته الشيعة بالقبول بعنوان شعر قاله امير المؤمنين (ع) و هذا و ان لم
يكن دليلاً قطعياً على كونه له (ع) و لكنه امانة عليه .
و لكن السيد الامين فيما جمعه من اشعاره (ع) شكك في نسبة الشعر
اليه (ع) و استشهد بقول السيد الحميري قبل البيتين:
قول على لحارث عجب كم ثم اعجوبة له حصلاً
و لكن الظاهر انه من قبيل تضمين السيد لشعره (ع) في ضمن شعره كما
هو امر شائع و هو الظاهر من قوله (قول على الخ) فظاهر العبارة ان المنقول عين
قوله (ع) و اما نسبة الشيخ الطوسي الاشعار الى السيد الحميري فصحيح ايضاً،
لان من ضمن شعر غيره في ضمن شعره يصح نسبة مجموع الاشعار اليه ايضاً
و لا يدل على ما ذكره السيد الامين قده.

(٧٥)

قوله في القول ٥٠ (غير اني اقول فيه)

اقول: لا اشكال في لزوم الحمل على المعنى الحقيقي ما لم يمنع منه مانع
يقيني، كما لا اشكال في ان ظاهر قوله (ع) يرني و غيره من الروايات هو المعنى
العرفي و اللغوي للرؤية لا ما ذكره من العلم و نحوه، كما انه لا اشكال في ان
ما تعتقده الشيعة هو الرؤية الحقيقية لا التأويل و المجاز، و يظهر هذا من قوله
(اني اقول) يعني انه عقيدته الشخصية و تأويل يختص به قده، و اما قوله:
محققو النظر من الامامية، فيكفي فيه ثلث نقرات يوافقونه، و كيف كان فالداعي
له قده إلى اختراع هذا التأويل الذي لم يسبقه إليه احد، هو ان كل دليل نقلي
كان ظاهره و معناه الحقيقي مستلزماً للمحال العقلي أو الباطل الشرعي المسلّم

يرفع اليد عن ظاهره أما بالتوقف و احالة علمه إلى صاحبه، أو بحمله على اقرب المجازات و تأويله تأويلاً مناسباً.

أما مسألة حضور امير المؤمنين (ع) في اماكن متعددة في آن واحد فبحسب ظاهر ما نعرفه من الانسان العادي محال عادي كما ان أكثر المعجزات الصادرة منه (ع) و من ساير الانبياء و الاولياء أيضاً كذلك، وقد اعترف في الفصل السابق بسماعهم (ع) كلام المناجي لهم في مشاهدهم و في الأماكن البعيدة، مع ان الاذن لا يمكنه سماع الملايين من الاصوات و فهمها، مضافاً إلى ان بلوغ الصوت، له حد معين لا يزيد عليه، فكيف يسمع من آلاف الكيلومترات؟ و كيف يقبض ملك الموت الآلاف من الناس في آن واحد؟ و كيف ينقلب العصا ثعباناً؟ و النار برداً و سلاماً؟ و كيف ينشق القمر؟ و كيف و كيف؟

و خلاصة جميع ذلك لزوم المحال العادي و خرق النواميس الطبيعية المألوفة، و الجواب في الجميع بعد ثبوت صحة النقل واحد، و هو ان الله على كل شئ قدير.

و اما لزوم المحال العقلي فله جهتان:

الاولى صيرورة الواحد كثيراً، فهذا ان اريد منه حلول روحه الشريفة في آن واحد في اجساد متعددة، فقد اجاب عنه علم الروح الحديد على ما نقله عنهم الفريد الوجدى وغيره، و ملخصه ان القوالب المثالية التي تحل فيه الروح بعد الموت انما تخلقه الروح بنفسه بما اعطاها الله (تعالى) من الخلاقية، و اثبتوا امكان خلقها قوالب متعددة في آن واحد و حلولها في جميعها أو تصرفها جميعها في آن واحد تصرفاً تديرياً.

و على فرض التنزل يمكن حضوره (ع) عند جميع المحتضرين بصورة مثل

الفيديو أو التلفزيون أو اقوى منه والحاصل انه لم يصل العلم إلى غايته حتى يتوهم عدم وجود وجه صحيح يحمل عليه كلام امير المؤمنين (ع) بحيث لا يلزم كثرة الواحد من حيث هو واحد، واليقين بعدم وجود توجيه عقلي يتوقف على الاحاطة بعلوم كثيرة مما وصل إليها العلماء والعلوم التي يصلون إليها بعد ذلك كما رأينا كثيراً كما كانوا يعدونه أو عدّه شيخنا المفيد قدّه من الحالات وأول بسببه النصوص مثل تجسم العمل ونحوها. ثم أثبتت العلوم امكانها بل وقوعها، وصار من الواضحات بحيث لم نحتاج إلى حمل امكانها إلى أنّها من طريق الاعجاز، فإراءة العمل الصّادر من الشّخص بسبب الافلام، وسماع صوته في اشرطة المسجّلات، سهّل فهم قوله (تعالى) فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره.

وأمّا لقاءه (تعالى) فلقاء مجرد لمجرد لا يتوقف على لوازم مادية حتى نحتاج إلى تأويله كما صنعه الشيخ، إلا أن نجعل الانسان موجوداً جسمانياً محضاً كما يقوله الماديون، و أمّا على ما اختاره الشيخ في القول ٥٤ وصرّح به في مواضع من كتابه من كونه موجوداً مجرداً فلا اشكال فيه حتى نشتغل بحله، أو نعجز عنه و نرفع اليد عن نصوص الكتاب و نؤوله.

ولعلّ السرّ في هذه التأويلات أنّه قدّه اراد ان يختار قولاً يقبله عقل العامة و غيرهم من الذين لا يعتقدون في امير المؤمنين هذه المقامات والله العالم.

والجهة الثانية استحالة تعلّق رؤية البصر باعيانها وهذا سيأتى في

القول: ٥١.

(٧٦)

قوله في القول ٥١ (لاختلاف بين اجسامهما و اجسام الملائكة في

التركيبات)

اقول: الفرق الموجود بين نوعي الجسمين على فرض كون الملائكة جسماً أو كون اصطلاح المتكلمين في الجسم منطبقاً على الجوهر أما ان يكون من جهة كون جسمهما عليهما السلام اشدّ تجرداً من اجسام الملائكة أو بالعكس أو مساوياً، فالاول خلاف الضرورة و خلاف قوله ايضاً، والثاني و هو كون الملائكة اشدّ تجرداً يقتضي ان يكون رؤية الملائكة دليلاً على امكان رؤيتهما (ع) بطريق اولي، لانّ الجسم كلّما كان اغلظ و ابعد من التجرد كانت رؤيته اسهل و كلّما كان تجرده اشدّ كانت رؤيته اصعب أو محالاً، فالبدن الذي يحلّ فيه روح رسول الله و امير المؤمنين عليهما السلام في عالم البرزخ اما قالب مثالي برزخي على الاصحّ أو جسم مادّي على الاحتمال الضعيف و على التقديرين فهو اقرب إلى المادّية من الملائكة فرؤية الملائكة تدلّ على امكان رؤيتهما بطريق اولي و على فرض بعيد لو كانا مجردين محضين يصيران مساويين للملائكة فيكون رؤيتهما دليلاً على امكان رؤيتهما بالضرورة.

(٧٧)

قوله في القول ٥٣ (و ليس ينزل الملكان...)

اقول: ظاهر الروايات الواردة في تلقين الميت عموم السؤال لكل ميت، ففي رواية الشيخ و الكليني و الصدوق عن ابي عبد الله (ع): ما على أهل الميت منكم ان يدروا عن ميتهم لقاء منكر و نكير... و المرتكز في اذهان الشيعة من دون خلاف بحيث يعدونه من الضروريات التي يجب اعتقادها عموم سؤال الملكين في القبر، حتّى انّ التلقين الذي يلقنون الميت في القبر يذكرون فيه: (و سؤال منكر و نكير في القبر حق) و حملة ايضاً على بعض الاموات خلاف الظاهر و الله العالم.

(٧٨)

قوله في القول ٥٤ (وهذا يستمر على مذهبي في النفس...) في العبارة ابهام من جهة ابتناؤه مسألة التنعيم في القبر و تعذيبه على كون الانسان: و هو الشئ المحدث الخارج عن صفات الجواهر و الاعراض) مع انه لا يصح الا اذا فرضناه جوهرًا، و لا اقل من ان لا تكون الجوهرية مانعة من امكان التنعيم و التعذيب و لا مصححة له فما وجه تصحيح كلامه قده؟

الوجه فيه ان الجواهر هنا ليس بالمعنى الفلسفي بل بالمعنى الكلامي و المراد به كما صرح في القول ٨٢ (الجواهر عندي هي الاجزاء التي تتألف منها الاجسام و لا يجوز على كل واحد في نفسه الانقسام).

و هذا المعنى هو المعبر عنه في الفلسفة بالعنصر أو الاسطقس و معلوم ان هذا هو الجسم المادى المندثر في القبر كما صرح به، و اما الروح المجرد الذي أشار إليه بقوله (الخارج عن صفات الجواهر و الاعراض...) الذي هو جوهر بالمعنى الفلسفي فهو باق بعد زوال الجسم، و هو المعذب و المنعم في القبر.

فتبين ان التعريف الذي ذكره للانسان هو المصحح لعذاب القبر و نعيمه، و اما لو كان الانسان موجوداً مادياً لم يصح العذاب و النعيم.

و من هنا تبين وجه جمعه قده بين قوله (القائم بنفسه) و بين قوله (الخارج عن صفات الجواهر...) مع انه لا معنى للجواهر الا القائم بنفسه.

وجه التوفيق ما ذكرنا من انه قده تكلم على اصطلاح المتكلمين لا الفلاسفة.

(٧٩)

قوله في القول ٥٥ (و ذلك عند قيام مهدي آل محمد (ع)) اقول: كلما ذكره في هذا الفصل ينطبق على الآيات و الروايات من دون

أي تأمل.

الآن الرجعة المصطلحة عند الشيعة التي يعرفها منهم المسلمون وغيرهم، وكذلك اعداؤهم من العامة وغيرهم هي رجعة امير المؤمنين وباقي الائمة (ع) و حكومتهم على وجه الارض من دون معارض، بعد وفات صاحب الزمان عليه السلام، وللعلماء قديماً وحديثاً كتب كثيرة في الرجعة بهذا المعنى والروايات الواردة فيها مستقلاً أو في تفسير بعض الآيات ايضاً تفسرها بهذا المعنى، وكتب اصحاب الائمة عليهم السلام ومن تأخر عنهم من العلماء في الرجعة - وهي كثيرة - كلها بهذا المعنى، فراجع حتى تعرف صدق كلامنا.

ولكن اثبات الشيخ الرجعة بالمعنى الذي ذكره لا يدل على نفى ما عداه، وهو اعرف بما يكتب، خصوصاً ان اثبات امكان احدهما يدل على امكان الآخر ووقوعه على وقوعه واستحالة احدهما يدل على استحالة الآخر، فرأى الشيخ قد ذكر احدهما مغنياً عن الآخر.

(٨٠)

قوله قد (وقد جاء القرآن بصحة ذلك)

اقول: الآيات الواردة في القرآن على قسمين:

القسم الاول آيات تدل على امكان بل وقوع احياء الاموات قبل يوم القيامة في الامم السابقة نشير إليها من دون تفسير منها قوله (تعالى) في سورة البقرة ٧٣ فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى... ومنها قوله (تعالى) الم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم البقرة ٢٤٣ ومنها قوله (تعالى) أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام ثم بعثه، البقرة

٢٥٩ ومنها قوله (تعالى) واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم الصّاعقة و أنتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون البقره ٥٦.

القسم الثاني آيات تدل على تحقق احياء الاموات في هذه الامة قبل يوم القيامة من جملتها قوله (تعالى) و يوم نبعث من كل امة فوجاً ممن يكذب بآياتنا فهم يوزعون، ٨٤ النمل، مع ان يوم القيامة يبعث كل الامم، و حشرناهم فلن نغادر منهم احداً، خصوصاً و ذكر بعد ثلاث آيات في نفس هذه السّورة: و يوم ينفخ في الصّور ففزع من في السّماوات و الارض الا من شاء الله و كل اتوة داخرين النمل ٨٧. فاليوم الذي يبعث من كل امة فوجاً غير اليوم الذي يأتون كلّهم داخرون.

و من آيات الرجعة قوله (تعالى): قالوا ربنا امتنا اثنتين و احييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل المؤمن ١٢، فان الاماة سلب الحياة عن الحيّ و لا يتصوّر هذا مرتين الا مع الاعتقاد بالرجعة.

و قوله (تعالى) واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت ٣٨ النحل.

الآية نسبت اليهم الاعتقاد بالله (تعالى) من جهة حلفهم به و جهد ايمانهم، و عدم الاعتقاد بالبعث و هذا أعني الجمع بين الاعتقاد بالتوحيد و انكار المعاد غير موجود في المسلمين بل غيرهم ايضاً الا ان يراد البعث في الرجعة.

(٨١)

قوله في القول ٥٦ (فحسابهم جزاؤهم بالاستحقاق)

اقول: و فسر حساب المؤمنين بأنه عبارة عن موافقة العبد ما امر به. و

هذان المعنيان وان كانا صحيحين ولكن لا يصح لغة ولا عرفاً إطلاق الحساب عليهما فقوله (تعالى) فامّا من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً ١٨ الانشقاق وكذا قوله (تعالى) يحاسبكم به الله ٢٨٤ البقرة وقوله وان كان مثقال حبة من خردل اتينا بها وكفى بنا حاسبين ٤٧ الانبياء وقوله اولئك لهم سوء الحساب ومأواهم جهنم وبئس المهاد ١٨ الرعد فقد فرق بين سوء الحساب وبين عذاب جهنم وقوله يوم يقوم الحساب ٤١ ابراهيم وقوله انهم كانوا لا يرجون حساباً وقوله انّ الينا اياهم ثم ان علينا حسابهم غاشيه ٢٥ وقوله اننى ظننت اننى ملاق حسابه ... يا ليتنى لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابه ٢٦ الحاقة.

فاذا فرضنا ان اللغة والعرف يفسران الحساب والمحاسبة الواردين في الكتاب والسنة بمعناهما الحقيقي وهو عدّ الاعمال واحصائها بالارقام والقيم التي لها عند الله (تعالى) وكان هو المرتكز في اذهان المشرّعه، بل اعتقدوه واعتقدوا كونه مما يجب الاعتقاد به، ولم يكن مانع عقلي ولا نقلي من قبوله، فلا وجه لانكاره أو توجيهه بالمعنى المجازي. الا خصوصية الكتاب أو الزمان الذي تقتضي عدم ذكر بعض الحقايق لقصور فهم اصحابه عن دركه، اذ لم ينكر الشيخ المعنى الذي ذكرناه بل اقتصر على المعنى المجازي الذي ذكره وسكت عما ذكرنا والله العالم.

ومن الغريب ان الشيخ قدّ اول الحساب بما ذكر مع عدم شبهة فيه، وحمل الصراط على معناه اللغوي التعبدي، مع انه كان اولى بالتأويل كما اوله كثير من المعتزلة.

وذكر في الميزان كلاماً ذو وجهين يمكن حمله على المعنى الظاهر

المرتکز فی اذهان أهل الدین، و هو وسیلة خارجیة یوزن به الاعمال و الاقوال و النیات علی النحو المناسب لها، و ان لم یکن مثل الموازن المحسوسة، و یمکن حملة علی التأویل و هو نتیجة الوزن، فان الغرض من الموازنة معرفة مقدار العمل و ما یساویه من الجزاء.

و هذا المعنی و ان كان صحیحاً و لكن الاول هو المتبادر من الآیات و الروایات و المرتکز فی اذهان المتشرعة و لا محذور فیه.

(٨٢)

قوله فی القول ٥٨ (یقلوه المسلمون...)

لقد سلك الشیخ المفید قدّه فی مسألة البداء مسلکاً لا یوجد طریق اقوی فی الحجة و لا اخصر منه، و ذلك لانّ النسخ امر ثابت فی الشریعة بضرورة من الدین، و دلالة الكتاب المبین، و الاحادیث المتواترة عن الرسول الامین و أهل بیته الطّاهرین صلوات الله علیهم اجمعین.

و البداء أمر یختصّ بالشیعة الإمامیة، و قد عدّه العلماء و المتکلمین من ضروریات مذهبهم، و الروایات عن الأئمة الطّاهرین فی لزوم الاعتقاد به، و التوبیخ فی انكاره متواترة، و قلّ من العلماء من لم یكتب کتاباً مستقلاً فیه.

و لكن بقدر اهتمام أئمة الشیعة و علمائهم فی إثباته، اهتم المخالفون بانكاره و التشنیع علی معتقديه، و لكن یتلخص جمیع ما ذكره فی شبهة واحدة، و هی لزوم جهله (تعالی) أولاً ثم حصول علمه بعد مدّة كما نسبه الاشعري فی مقالاته إلى الشیعة.

و قد أشار الشیخ المفید قدّه إلى الجواب الحلی فی ضمن الجواب النقضی بقوله (اقول فی البداء ما یقلوه المسلمون باجمعهم فی النسخ)، توضیح الجواب:

انّ النسخ عبارة عن رفع الحكم الشرعي الظاهر في الاستمرار بحيث لم يكن النسخ متوقّعا، و البدء رفع الامر التكويني الظاهر في الاستمرار، و اظهار الواقع الجديد على خلاف المتوقّع، فيشتركان في اظهاره تعالى امراً على خلاف ما كان متوقّعا و يختلفان في انّ النسخ في الأمور التشريعية و البدء في الأمور التكوينية، فان كان اظهار امر على خلاف المتوقّع مستلزماً لجهله (تعالى) يلزم نسبة الجهل اليه (تعالى) في البدء و النسخ، و ان كان اظهاره غير مستلزم للجهل في النسخ فكذلك في البدء.

و من الجهل ان يقال بعدم استلزامه في النسخ و استلزامه في البدء، أو يقال بعدم المحذور في النسخ لوروده في القرآن، و استلزامه في البدء لعدم وروده فيه، و ذلك لأنّ وروده في القرآن لا يصحّح نسبة الجهل اليه (تعالى) لأنّ القرآن لا يثبت ما يلزم نسبة الجهل اليه (تعالى)، بل يدل على عدم لزوم الجهل فيه و فيما يشترك معه في الملاك، مضافاً إلى ما في مسألة تفدية اسمعيل بذبح عظيم من اثبات البدء في القرآن.

(٨٣)

أما قوله (فأما اطلاق لفظ البدء ... فأنما صرت إليه بالسمع ...)

اقول: ان كان متعلق البدء هو الله تعالى بان نقول بدا لله فحينئذ يكون البدء بمعنى الابداء، و ان كان متعلقه الناس بان نقول مثلاً (بدا للشيعه ان وصي الامام الهادي هو ابنه الحسن بعد ما كانوا لا يشكون في انه ابنه محمد) و كما في قوله (تعالى) (و بداهم من الله ما لم يكونو يحسبون) ٤٧ الزمر فالبدء بمعنى ظهور أمر خفيّ و أشار بقوله (و كل من فارقه في المذهب ينكره على ما وصفت من الاسم دون المعنى) إلى انّ النزاع لفظي و انّ منشأ انكار البدء من المخالفين

أولاً عدم فهمهم لمعناه و ثانياً عدم دركهم ان بطلانه يقتضى بطلان النسخ أيضاً.
(٨٤)

قوله في القول ٥٩ (ان الاخبار جاءت مستفيضة...) قد جمعها الشيخ المحدث النورى في كتاب فصل الخطاب، و ردّها العلامة البلاغي في تفسير آلاء الرحمن و سيدنا الاستاذ الخوئي (ره) في كتاب البيان بما لا مزيد عليه، و ان كان في بعض أجوبته دام ظلّه تكلف بل تعسف.
(٨٥)

قوله (لم يرتب بما ذكرناه) يرتب مضارع ارتاب، صار مجزوماً بلم، اى لم يشك في حصول التقديم و التأخير و غير ذلك، و قد نسبه في أوّل الكتاب إلى جميع الامامية حيث قال (واتفقوا على ان ائمة الضلال خالفوا في كثير من تأليف القرآن، و عدلوا فيه عن موجب التنزيل و سنة النبي (ص...)) راجع القول ١٠.
(٨٦)

قوله (ومعي بذلك حديث) يعني على نفي الزيادة و النقصان أو الاول فقط و المراد به ما رواه الكليني عن سفيان بن السمط قال سألت ابا عبد الله (ع) عن تنزيل القرآن قال: اقرؤا كما علمتم و في رواية (اقرؤا كما تعلمتم).
(٨٧)

قوله في القول ٦٠ (في جنات الخلود...) اقول: يتبادر إلى الذهن انّ ما ذكره في هذا الفصل لا يرتبط بالوعيد اصلاً، نعم ما ذكره في القول ١١ عين الوعيد، ولكن حقيقة مبني قبول الوعيد و انكاره

يبتني إلى أن ارتكاب المعصية هل هو سبب للخلود أو لما يساويها من الجزاء، و أن تعارض الايمان القلبي مع الفسق العملي هل يوجب غلبة الفسق و سقوط اثر الايمان بالكلية، أو أن الايمان هو الغالب و أن العمل يجازى بمقداره، ثم يدخل بسبب ايمانه الجنة و يخلد فيها؟ فالشيعة على الثاني و المعتزلة على الاول و على هذا يبحث عن عكس المسألة وهو أن الايمان اذا اجتمع مع العمل الصالح هل يجازى بمقدار العمل ولو كان في الدنيا، و ماله في الآخرة من نصيب، أو أن العمل الصالح الصادر من المؤمن سبب للخلود في الجنة، و لا يكون الدنيا عوضاً له.

فالشيعة يرى الثاني، و المنسوب إلى بني نوبخت هو الاول، و الظاهر ان مرادهم عدم الاستحقاق عن طريق العدل، لانفي فعلية دخول الجنة و لو عن طريق التفضل و الوفاء بالوعد.

(٨٨)

قوله في القول ٦٢ (ليس يكفر)

اقول: هناك مسألتان لكل منهما شقين:

الاولى هل الايمان ملازم للمعرفة، و الكفر للجهل، بحيث يصح أن يقال كل عارف بالله مؤمن به و بالعكس و أن كل جاهل بالله كافر به و بالعكس أو لا؟ و الثانية هل الطاعة و العمل الصالح يلزمان الايمان و بالعكس، و هل الكفر يلزم عدم صدور الطاعة و العمل الصالح بل امتناعه أو لا؟

فالشيخ قد ذكر من المسألة الاولى أحد شقيه و هو المنافاة بين المعرفة و الكفر، و ذكر من المسألة الثانية احد شقيه و هو المنافاة بين الكفر و الطاعة، و اسقط من كل منهما للطرف الآخر.

و هذه المسألة من المسائل الرائجة بين شباب زماننا من أن الله (تعالى) كيف يضيع اجر اسحق نيوتن مخترع الكهرباء، و باستور و امثالهم ممن خدم العالم البشرية باختراعاته و اكتشافاته، ولكن حيث أن أكثر المخترعين من الذين يعتقدون باصل وجود الله (تعالى) و باليوم الآخر ايضاً فيشملة قوله (تعالى) إن الذين آمنوا و الذين هادوا و النصارى و الصائبين من آمن بالله و اليوم الآخر و عمل صالحاً فلهم اجرهم عند ربهم و لا خوف عليهم و لا هم يحزنون ٦٢، البقرة و قوله و لكل درجات بما عملوا ١٣٢، الانعام و غير ذلك مما استدل به ولعله لذلك حكم النوبختيون على استحقاق الكفار الثواب الدنيوي في مقابل اعمالهم. و اما عدم قبول الشيخ و غيره من علماء الشيعة هذا الاستدلال فلان العمل الصالح المذكور في الآيات يختص بما كان من احكام الشريعة الناسخة و يؤتى بقصد أمره فلا يشمل ما عمل بدون ما يشترط في صيرورة العمل صالحاً فتدبر و اجيب بأجوبة أخرى أيضاً فراجع.

و اما مسألة اجتماع الكفر مع معرفة الله (تعالى) و عدمه، فالظاهر أن المراد به الملازمة بين المعرفة و الايمان و بين الجهل و الكفر - و المشهور بين الشيعة خلافه و أن الكفر يجتمع مع العلم و المعرفة من باب العناد و الجحود كما قال (تعالى) و جحدوا بها و استيقنتها انفسهم ظلماً و علواً ١٤ النمل و اما الايمان فلا ينفك عن المعرفة فنصف ما ذكره الشيخ و هو عدم تصور الايمان بدون المعرفة موافق للمشهور و نصفه و هو عدم اجتماع الكفر مع العلم و المعرفة خلاف المشهور.

(٨٩)

قوله في القول ٦٣ (و معنى بهذا القول أحاديث عن الصادقين (ع))

راجع الكافي المجلد الرابع كتاب الايمان و الكفر باب (ثبوت الايمان و هل يجوز ان ينقله الله) و (باب المعارين) و (باب علامة المعار)، منها ما رواه عن ابي الحسن موسى (ع): إن الله خلق خلقاً للايمان لازوال له، و خلق خلقاً للكفر لازوال له و خلق خلقاً بين ذلك اعارهم الايمان يسمون المعارين...) الكافي ج ٤ ص ١٤٦.

(٩٠)

قوله (و هو مذهب كثير من المتكلمين في الارزاء)

اقول: ربط هذه المسألة بالارزاء من جهة أن مبني الارزاء على أن الاصل هو العقيدة، و أن العمل أمّا لا يدخل له اصلاً كما تقوله المرجئة أو أن دخالتها فرعية في المرتبة الثانية من الايمان كما تقوله الشيعة، و على التقديرين فالقول بالموافاة و هو أن من ختم له بالايمان و كان طول عمره كافراً لا يمكن عدّه مؤمناً إلا على القول بأن دخالة العمل فرعية كما هو مقتضى الارزاء، و أمّا على القول بدخالته بالاصالة كما يقوله مخالفو الارزاء من الخوارج و المعتزلة فكيف يمكن الحكم بايمان من ختم له بالايمان و كان طول عمره عاصياً لله (تعالى).

و كذلك من ختم له بالكفر و كان طول عمره مطيعاً ظاهراً و يعمل الاعمال الصالحة، فان عدّه كافراً على القول بالارزاء - و هو قلة الاهتمام بالعمل - يمكن استنتاجه، و أمّا بناء على قول المخالفين للإرزاء، و هو أن العمل هو الاصل في كون الانسان مؤمناً كما يقوله الخوارج، أو في نجاة المؤمن من النار و دخوله الجنة كما تقوله المعتزلة، فلا يمكن القول بسقوط كل الاعمال التي عمله طول عمره لأجل الكفر الذي ختم به أمره.

و الحاصل أن كلاً شقّى الموافاة يبتني على الارزاء بالمعنى المصطلح عند

المفيد قد لا ارجاء المرجئة فإن الارزاء عند المرجئة عبارة عن عدم الاعتناء بالعمل رأساً، وعدم دخله في النجاة والهلاك بالكلية.

و اما الارزاء باصطلاح المفيد قد فهو عبارة عن كون الايمان القلبي اهم من العمل، وكون الايمان اصلاً والعمل فرعاً، مع دخالة كل منهم في النجاة والهلاك.

(٩١)

قوله في القول ٦٤ (بالاضافة)

اقول: اصل وجود الصغيرة والكبيرة تما لاخلاف فيه لقوله (تعالى) ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم و ندخلكم مدخلاً كريماً ٣١ النساء وقوله (تعالى) الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللّٰم ان ربك واسع المغفرة ٣٢ النجم وقوله (تعالى) و الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش و اذا ما غضبوا هم يغفرون ٣٧ الشورى وقوله (تعالى) حاكيا عن الكفار يوم القيامة: و يقولون يا ويلتنا مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولاكبيرة الا احصاها و وجدوا ما عملوا حاضراً ٤٨ الكهف.

مضافاً إلى الاخبار المتواترة في هذا الباب ذكر طوائف منها في الوسائل في ضمن ابواب، منها باب وجوب اجتناب الكبائر، و باب صحة التوبة من الكبائر و غيرها.

و على هذا فننظر في معنى قوله (بالقياس إلى الآخر) لا اشكال ان هذا اعتراف بوجود الصغير والكبير بالقياس ولكن ما هو ملاك الصغير والكبير القياسي و الاضافي، لان هذا أيضاً يحتاج إلى ملاك، فهل الملاك، كبر العمل خارجاً وصغره؟ لا اشكال في ان هذا ليس صحيحاً لوجود اعمال صغيرة الحجم كبيرة المعصيته و بالعكس.

و ان كان هو الله (تعالى) فمقتضاه مساواة المعاصي لان من يعصى واحد في الجميع، كما ورد من قوله (ص): لا تنظروا إلى صغر الذنب ولكن انظروا إلى من اجترأتم (مدينة البلاغ ج ٢ قصار الكلمات حرف اللام) وكلما دل على نفي الكبيرة ينظر إلى هذه الجهة.

و ان كانت المفسد المترتبة على المعاصي فهي و ان كانت موجودة في الجملة ولكن أولاً أنها ربما تكون في مخالفة نفس التكليف لا في المكلف به، و ثانياً أن ملاك كبر المعصية و صغرها يجب ان يرجع إلى حيثية كونها معصية لا إلى سائر جهاتها، وهذه الحيثية عبارة عن نسبة العمل إلى امره (تعالى) أو نهيه أو إلى رضاه و سخطه (تعالى) من جهة الموافقة أو المخالفة.

فكل عمل كان موجباً للبغض و السخط الشديد لله (تعالى) فهو معصية كبيرة، و كل عمل كان سبباً لبغضه (تعالى) و سخطه أقل منه يكون معصية صغيرة، و قد ثبتت الشدة والضعف في المبغوضيته و في كون العمل باعثاً لسخطه (تعالى) و ان كان ذاته (تعالى) لا تفاوت فيها و لا فيما يرجع إليها، فيكفي في ثبوت الصغر والكبر ما ذكرناه والظاهر أن الشيخ المفيد قد أراد أيضاً بنفي الصغيرة أولاً وإثباته بالإضافة ما ذكرناه.

(٩٢)

قوله (اهل الامامة والارجاء)

اقول: اتفاق الشيعة و المرجئة يكون في دعوى تساوى الذنوب ذاتاً و اختلافها بالاضافة، و اما نوع التساوى فالشيعة ابعد الفرق عن المرجئة هنا، و ذلك لان المرجئة تدعى ان الذنوب كلها صغائر واقعاء، و انما توصف ما توصف بالكبيرة منها بالاضافة، و الا فلا كبيرة في المعاصي عندهم، و ذلك لان

الاعمال لا اهمية لها عند المرجئة سواء كانت طاعات أو معاصي .
و هذا بخلاف الشيعة فانهم يقولون بتساوي الذنوب كلها في كونها
كبيرة لكبر من يُعصى و من صدر منه الامر و النهي و انما تتصف ما تتصف
بالصغر بالاضافة إلى ما هو أكبر منه .

(٩٣)

قوله في القول ٦٥ (ان لأخص الخصوص صورة)

المراد به الالفاظ التي لا تشمل الا واحداً كما ذكره الشيخ قده في العدة، و
اما قوله (و ليس لأخص العموم و لا لأعمه صيغة) فعدم وجود صيغة لأخص
العموم واضح لان حده ما ينتهي إليه التخصيص و ليس له حد معين، الا ان
يلزم الاستهجان العرفي و تخصيص الاكثر .

و اما عدم وجود صيغة لأعم العموم فهذا محل الخلاف بين الاصوليين
فالشيخ المفيد و المرتضى و جماعة ذهبوا إلى ذلك و اختار الشيخ في العدة و
تبعه أكثر الاصوليين إلى زماننا هذا وجود صيغ للعموم هي حقيقة فيه .

و هناك نكته تجب الإشارة إليها، و هي علة ذكر هذا البحث في علم
الكلام أشار العلامة الزنجاني إليها بقوله (الكلام في ...) اقول: لقد أجاد فيما أفاد
الا ان موارد الاستفادة من هذا البحث لا تنحصر في آيات الوعيد في مقابل
الوعيدية، بل يبحث أيضاً عن آيات تتمسك بها المرجئة على عدم اهمية العمل
أو قلّتها كقوله (تعالى) ان الله يغفر الذنوب جميعاً و قوله (ع) حبّ عليّ حسنه
لا تضر معها سيئة و الرواية المتفق عليها من ان من قال لا اله الا الله مخلصاً
دخل الجنة و غير ذلك من العمومات التي تتمسك بها الفرق الضالة لاثبات
مرامها، أو تجيب عن ادلة الامامية بمبانيها التي اتخذتها في مسألة العموم و

الخصوص.

(٩٤)

قوله (ووافق الراجثة أهل الاعتزال)

أما تكون الجملة مستأنفة و الراجثة منصوبة، و أهل الاعتزال مرفوعة،
يعني انهم ايضاً ذهبوا إلى عقيدة الراجثة في العموم و الخصوص. و أما ان
تكون الجملة معطوفة على قوله شذ يعني الآ من شذ من الامامية و وافق
الراجثة الذين هم أهل الاعتزال و لازمه تقسيم الراجثة إلى قسمين الموافقين
لاهل الاعتزال و المخالفين لهم و كيف كان فالعبارة غير واضحة المراد.

(٩٥)

و قوله (وكافة متكلمي الامامية)

الظاهر أنه قد استفاد هذا من اجماعهم على عدم قبول حمل عمومات
الوعيد على العموم، و الآ فقد أشرنا إلى أنه خلاف الواقع.
فعقيدة الشيعة ان هناك الفاظاً هي حقيقة في العموم لا يحتاج حملها عليه
على قرينة، بل يكفي عدم القرينة على التخصيص، نعم اذا ثبت وجود القرينة
على الخصوص لا يحمل على العموم و من موارد عمومات الوعيد.

(٩٦)

قوله في القول ٦٦ (بل اقيدهما جميعاً)

اقول: في العبارة ابهامات عديدة:

الف: ان ظاهر عبارته تقابل الايمان مع الفسق حيث قال مؤمن بما معه ...
و فاسق بما معه الخ مع أنه لا يلتزم به لا هو و لا غيره الآ الخواارج القائلين بكفر
مرتكب الكبيرة.

ب: جعل قوله قده مخالفاً لبني نوبخت لا وجه له مع ان مآل القولين إلى واحد، فإن بني نوبخت أيضاً لا يريدون بقولهم مؤمن إلا الايمان بالله و بالنبي (ص) الخ.

ج: ومنها قوله مؤمن بما معهم و فاسق بما معهم الخ، فإنه ان أراد التقييد المعنوى الواقعى فهو مستدرك كما أشرنا إليه فإن متعلق الايمان هو الله و النبي (ص) ... ولا يمكن أن يتعلق الايمان بما تعلق به الفسق، كما أنه لا يمكن تعلق الفسق بما تعلق به الايمان.

و لكن هناك نكتتان تنحلّ بهما جميع الابهامات:

احدهما أن يكون قصده من هذين التقييدين الاشاره إلى دخل المعاصى في الايمان كما يظهر من الآيات و الروايات و هذا و إن كان أقرب إلى مراده من جهة، و لكن يرد عليه أنه أما أن يريد عدم الايمان في الفاسق أو يريد ضعفه و قلته، فالاول مخالف لقول الشيعة و أكثر المسلمين و يوافق الخوارج و المعتزلة و الثاني يقتضي صحّة الاطلاق بدون التقييد، فإن من عنده الايمان ولو ضعيفاً يصحّ اطلاق المؤمن عليه من دون تقييد.

الثاني ان يكون بحثه في التسمية و الاطلاق اللفظي كما يشير إليه عنوان البحث (بالاسماء و الاحكام) و قوله (لا اطلق ... في تسميتهم ... و امتنع من الوصف لهم بهما من الاطلاق و اطلق لهم اسم الإسلام ...) فالفاسق و ان كان مؤمناً واقعاً فاطلاق كلمة المؤمن عليه بلا قيد لا يجوز عند الشيخ و كذا اطلاق الفاسق، و حينئذٍ ينحل جميع الاشكالات و لا يرد عليه قده شئ.

(٩٧)

قوله في القول ٦٧ (بما قدمت ذكره)

قد مر في القول ١٦ و سيأتى أيضاً في القول ٦٨ و ٦٩ و ٧٠ و ٧١، و
بمراجعة جميع الابواب في التوبة لا يبقى إبهام فيها.
(٩٨)

قوله (و ان ترك فعل امثال الخ)

يعنى تركه من دون ندم على ما سبق مع العزم على ترك المعاودة في
المستقبل أو بالعكس بان كان الندم موجوداً بدون العزم، أو انتفيا معاً بان تركه
لعدم خطور المعصية بباله أو لعدم اشتهاؤه لها أو لعدم قدرته عليها أو لتضرره بها،
أو فعلها فتركها للضرر الدنيوى لالله تعالى).

(٩٩)

قوله في القول ٧٠ (سئل الناس الصلة)

اقول: لا اشكال في ان من كان عليه شئ من حقوق الناس و لم يتمكن
من ايصالها إلى اصحابها اصلاً بوجه من الوجوه يكتفي بالاستغفار لنفسه و
لصاحب الحق، و يسأل الله تعالى ان يرضى عنه، و لكن البحث في ان من
يمكنه ردّ حقوق الناس عن طريق السؤال هل يعدّ هذا متمكناً حتى يجب عليه
السؤال والخروج عن حقوق الناس بهذا الطريق، أو انه يعدّ عاجزاً يكتفي
بالاستغفار كما مرّ؟

مقتضى التحقيق الفرق بين موارد السؤال: اذا لا اشكال في ان السؤال من
الاصدقاء و الأقارب اذا كان على نحو لا يستلزم وهنا للمؤمن و ذلّة يجب
للخروج عن دين من يطلب طلباً حثيثاً، و أمّا السؤال عن العامة أو الاقارب على
طريق التكدى و نحوه تماً يستلزم الوهن الشديد، خصوصاً اذا كان صاحب الدين
لا يطالب بالشدة فلا يلزم، بل ربّما يحرم، و لعلّ المصنّف قد نظر في حكمه هذا

إلى رواية عليّ بن ابي حمزة حيث أنّ الشابّ التائب خرج عن كلّ ماله، حتّى كان علي ابن ابي حمزة يجمع له مأكله و ملبسه من أصدقائه، و الظاهر أنّها خاصة بمورد و عمل بازيد من الواجب فإنّ قوله (تعالى) و ان كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة محكمة، و مقتضى القواعد ان يعمل بمرجّحات باب التزاحم فينظر إلى اقوى الملاكين من حرمة السؤال و وجوب ردّ حقّ النّاس مطلقاً أو مع رعاية خصوصية الموارد.

(١٠٠)

قوله في القول ٧٠ (و عوض المظلومين عنهم)

اقول: المشهور على السنة العوام ان حقّ النّاس لا سبيل إلى التخلص منه الاّ عن طريق اصحابها وانّ الله (تعالى) لا يتدخل فيها سواء كان من عليه الحق عاجزاً عن الاستحلال عن ذى الحقّ أو لا؟

ولكن مقتضى كونه (تعالى) مالكا لرقاب العبيد وانّ العبد و ما في يده و ما في ذمّته لمولاه عدم لزوم محذور من تحليله ابتداء فضلاً عن ترضيته لذي الحق واستحلاله عنه بما شاء و كيف شاء.

و قد وردت نصوص عن الائمة المعصومين عليهم السّلام تدلّ على ترضيته تعالى لذي الحق: منها ما ورد في دعاء يوم الاثنين من الصّحيفة السّجّادية (... وأسألك في مظالم عبادك عندي فايّما عبد من عبيدك أو امة من امائك كانت له قبلي مظلمة ظلمتها إيّاه في نفسه أو في عرضه أو في ماله أو في اهله أو ولده أو غيبة اغتبته بها أو تحامل عليه ... فقصرت يدي عن ردّها إليه والتحلل منه فأسألك يا من يملك الحاجات ... ان تصلّي على محمّد وآل محمّد وان ترضيه عني بما شئت ...

وفي الدعاء السابع عشر من الصحيفة العلوية وهو دعاء الاستغفار هكذا (... وأسألك ان تصلى على محمد وآل محمد وان تغفر لي جميع ما احصيت من مظالم العباد قبلي، فان لعبادك عليّ حقوقاً وأنا مرتهن بها تغفرها لي كيف شئت وأنى شئت يا ارحم الراحمين.

(١٠١)

قوله في القول ٧١ (لم يوفق للتوبة ابدًا)

اقول: ما ذكره اشارة إلى الروايات الواردة في ذيل قوله (تعالى): ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها و غضب الله عليه و لعنه و اعد له عذاباً اليماً. روى عن أبى جعفر (ع) في حديث طويل قال لما سمعه ... وانزل في بيان القاتل و من يقتل مؤمناً ... عظيماً و لا يلعن الله مؤمناً، قال الله عز وجل ان الله لعن الكافرين و اعد لهم سعيراً خالدين فيها لا يجدون ولياً ولا نصيراً الوسائل ج ١٩ ص ١٠ و عن ابى عبد الله (ع) في رجل قتل رجلاً مؤمناً قال يقال له مت اى ميتة شئت، ان شئت يهودياً، و ان شئت نصرانياً، و ان شئت مجوسياً (نفس المصدر) و عن ابى عبد الله (ع) سئل عن المؤمن يقتل المؤمن متعمداً هل له توبة؟ فقال ان كان قتله لا يمانه فلا توبة له، (المصدر).

و قد فسّر العمد في بعض الروايات بأن يكون قتله لاجل ايمانه، لا العمد المصطلح بأن يقع بينها مشاجرة فقتله.

(١٠٢)

قوله في القول ٧٢ (ان يكون اضطراراً)

اقول: الاضطرار في اصطلاح المتكلمين بمعنى الضرورة. وجه التسمية هو ان العلوم الاكتسابية مقدماتها باختيار الانسان بان يرتب المقدمات التي توصل

إلى النتيجة أو المعارف التي توصل إلى التصور، أو لا يرتبها فلا يصل إلى التصور والتصديق الكسبيين، وهذا بخلاف العلوم الضرورية فأنها حاصلة في الذهن بمجرد الالتفات إليها سواء أرادها أم لا فكان الإنسان مضطراً إلى العلم بها لا مختاراً.

ثم إن الفرق المخالفة في هذا الباب كثيرة:

منهم من يدعي الضرورة في التوحيد وإثبات الصانع (تعالى) مستنداً بظواهر آيات لم يفهمها مثل قوله (تعالى) ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله، وقوله (تعالى) أفى الله شك فاطر السموات والارض وغيرهما.

ومنهم من يدعى عدم حصول العلم من الدلائل العقلية وانحصار افادة العلم بالدلائل النقلية مثل أكثر الأخباريين منا ومن العامة.

ومنهم الاشاعرة المنكرين للسببية والمسببية بين جميع الاسباب والمسببات الخارجية والذهنية فلاملازمة بين النار والاحراق ولا بين الفكر والنتيجة العلمية.

ومنهم الذين يرون مجرد الالتفات والتوجه كافيين في حصول العلم لقولهم بأن العلم ليس الا التذكر كما نسب إلى افلاطون فلا يكون دخالة الفكر وترتيب المقدمات الا لكونها سبباً للتوجه والالتفات كما أشار إليه العلامة لنجانى . ومنهم من يرى كالجهمية ان المعارف الدينية يختلف فيها العباد، فيخلق الله في قلب بعضهم اليقين بالمعارف الدينية الصحيحة، وفي قلب بعضهم اليقين بالعقائد الباطلة، وفي قلب بعضهم الشك، وليس شئ منها باختيار المكلف ولا مترتب على بحثه أو تفكره، بل الله (تعالى) يخلق أفعال قلوبهم مثل

أفعال أبدانهم.

و هناك تفاصيل في المسألة أشار إليها العلامة الزنجاني في التعليقة.
و مذكّره هنا هو قانون الأسباب والمسببات الثابت في عالم الكون على
الاعمّ الدائم، ولا ينافيه الخروج عن هذا القانون في الموارد النادرة بسبب الاعجاز و
خرق العادة، فإن ثبوت الاعجاز و خرق القوانين من قبل مقتنئها أيضاً من جملة
القوانين في باب النبوات والشرائع، اذ لا مانع من كون قانون إلهي حاكماً على
قانون إلهي آخر، و عليه فلا مانع من حصول علوم كثيرة أو علم في مورد خاص
من غير طريق الاكتساب المذكور، كما أنه لا مانع من حصول الادراكات الحسية
في بعض الموارد مع عدم اجتماع شرائط المذكورة لها، ولكن لهما أيضاً أسباب و
علل اخرى مذكورة في محالها و ليست جزافاً.

(١٠٣)

قوله في القول ٧٢ (ويخالف فيه البصريون من المعتزلة والمشبّهة واهل
القدر والارجاء)

اقول: اما البصريون من المعتزلة فجهة مخالفتهم مضافاً إلى ما نقل عن
الجاحظ مانقله قاضي القضاة في المغني في ج ١٢ ص ٥٩ من اطلاقهم السمع
والبصر على العلم.

وامّا مخالفة المشبّهة فلقولهم بامكان رؤية الباري (تعالى) من دون وجود
شرائط الادراك الحسي، واما اهل القدر والارجاء فقد أشرنا إلى قولهم في
الاسباب والمسببات و في أفعال العباد من إنكارهم ذلك و قولهم بالجزاف.

(١٠٤)

القول ٧٣

راجع المغني للقاضي عبد الجبار ج ١٢ خصوصاً الباب الخامس عشر فما بعد.

(١٠٥)

قوله في القول ٧٤ (والعلم بذلك يرجع إلى المشاهدات في الوجود،
و ليس يتصور التعبير عن ذلك بالعبارة والكلام)

اقول: أما على النحو الكلّي فقد بحث عنها علماء الأصول والكلام مثل
عدم امكان التواطؤ بالمكاتبه وبالمشافهه و سائر وسائل الارتباط، ثم عدم وجود
الدّواعي الباعثه إلى التّواطؤ من الجوامع والمشاركات العقلانيه، مثل كونهم
جميعاً أهل مذهب واحد، وكان فيما يروونه تأييداً لمذهبهم، و مثل كونهم
جميعاً من قبيلة و كان المنقول ترويجاً لها، و مثل كونهم أهل صنعة أو عمل و
كانت الرّواية في شأنهم مثل رواية القارئ في شأن القراء إلى غير ذلك ممّا
ذكروه.

وأما على النّحو الجزئي فالعلم بخصوصيات احوال الرّواة، والدّواعي
الموجودة فيهم لا يمكن الاّ عن طريق المعاشرة والمخالطة او الرّجوع إلى احوالهم
الشّخصية عن طريق تاريخ حياتهم وهذا هو مراد الشّيخ قده من قوله (والعلم
بذلك الخ).

(١٠٦)

قوله (على الاضطرار)

اقول: قد أطال المتكلّمون والاصوليّون البحث عن ان المتواتر هل يوجب
العلم على الاضطرار كما يقوله البصريّون، أو بالنّظر كما يدعيه الشّيخ في العدة
و معتزلة بغداد، أو التّوقف كما عليه السيّد المرتضى في الذّريعة؟
وفصلوا في الاستدلال والجواب بما لا مزيد عليه.

ولا استبعد امكان الجمع بين الجميع بأن الاضطرار ان أريد به ما يوجد في الضروريات الاولى التي يكفي تصورُها في تصديقها مثل الكل اعظم من الجزء فلاشكال في ان المتواتر ليس من هذا القبيل، وان اريد من الاضطرار ضرورة حصول اليقين بعد تصور كونه متواتراً مع شرائطه فلا ريب في صحة الاضطرار بهذا المعنى و او قد نسب العلامة الزنجاني هذا الجمع إلى الغزالي وتكلف في تطبيقه على رأيه و لا مانع منه اذا صحت النسبة .

(١٠٧)

قوله في القول ٧٥ (القول فيما يدرك بالحواس ...) اقول: راجع المجلد ١٢ من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار .

(١٠٨)

قوله في القول ٧٦ (هل هم مأمورون بالخ)

اقول: عنوان الباب لم يقيد بالعقل، فيوهم ابتداء ارادة الأوامر الشرعية، و عليه فيتحد مع ما بعده من البحث، ولكن سرعان ما يزول هذا التوهم بقوله (ان أهل الآخرة مأمورون بعقولهم بالسداد ...) وقوله (وان القلوب لا تنقلب عما هي عليه ...) فان التأمل في مجموع كلامه يوضح جلياً ان المراد بالبحث هنا الاحكام العقلية أعني الحسن والقبح الثابتين في نفس الانسان وقلبه و الاوامر التي يصدرها العقل أو يدركها لا الاحكام الشرعية التعبدية .

(١٠٩)

قوله في القول ٧٧ (والصنف الآخر ...)

ربما يتوهم من تصنيفهم بصنفين أنه يريد اثبات التكليف لصنف ونفيه عن الآخر، ولكن التأمل في عبارته يوضح ان تقسيمه و تصنيفه لتوقف استدلاله

على نفي التكليف به، وذلك لأنّ علّة نفي التكليف عن أهل الجنّة شيء، وعلّة نفي التكليف عن أهل النار شيء آخر، وإن اشتركا في عدم كونهم مكلفين.
(١١٠)

قوله في القول ٧٨ (.... أو مضطرون أو ملجأون على ما يذهب إليه أهل الخلاف).

اقول: الاضطرار واسطة بين الاختيار والالغاء، وذلك انّ الالغاء مثل ان يشدّوا يديه ورجليه ويلقوا في البحر فلا اختيار معه اصلا، والاضطرار ان يكون صدور الفعل عنه باختيار ولكن اختياره لا يكون عن اختيار بل لتهديد و نحوه.

وقد أطال العلامة الزنجاني في نقل كلام أبي الهذيل و دليله من بين سائر الاقوال وادلتها.
(١١١)

قوله في القول ٧٩ (لارتفاع دواعي فعل القبيح عنهم على كلّ حال)
اقول: لاخلاف بين الامامية فيما ذكره الآما نقل عن السيّد المرتضى قدّه فانه في رسالته في احكام أهل الآخرة مع حكمه بالاختيار في فعل الواجب والحسن، حكم بان ترك القبيح على نحو الالغاء في الآخرة، وهذا مضافاً إلى شدوذه ضعيف من جهة الدليل. قال في مقام الاستدلال على قوله: والذي يدلّ على صحّة ما اخترناه: أنّه لا بد ان يكونوا مع كمال عقولهم ومعرفتهم بالأمر ممّن يخطر القبيح بقلبه و يتصوره، وهم قادرون عليه لا محالة، ولا يجوز ان يخلّى بينهم وبين فعله فلا يخلو: أمّا ان يمنعوا من فعل القبيح بامر و تكليف، أو بالغاء على ما اخترناه، أو بان يضطروا إلى خلافه على ما قاله ابو الهذيل؟

ولا يجوز ان يكونوا مكلفين لما تقدّم ذكره، ولا مضطرينّ على ما قاله ابو الهذيل، لان المضطرّ مستنصص اللّذة، غير خال من تنغيص و تكدير لكونه مضطراً... فلم يبق بعد ذلك الاّ أنّهم ملجؤون إلى الامتناع من القبيح و الاجاز وقوعه منهم رسائل الشريف المرتضى ج ٢ ص ١٤١.

اقول: خلاصة قوله قده الفرق بين ما يفعلون و بين ما يتركون فقال: (فالالغاء أنّما يكون فيما لا يفعلونه، فأمّا ما يفعلونه فهم فيه مخيرون، لأنهم يؤثرون فعلاً على غيره...).

والجواب اولاً بالنقض: وذلك فإنّ الدليل الذي استدللّ به يأتي في فعل الواجب العقلي و ما يفعلونه كما أتى في ترك الحرام.

و توضيحه: ان العبد المختار في الجنّة يخطر بباله ترك الحسن فلا يخلو ان يمنع من التّرك بالنّهي والتّكليف، أو بالغاء، أو بان يضطروا على الفعل و الاول مناف لما ثبت من عدم التّكليف في الآخرة، والثالث اعنى الاضطراب باطل، لأنّه تنغيص للعيش و تكدير للذة فيثبت الثاني و هو الالغاء على التّرك.

ثانياً بالحلّ و خلاصته أنّ الفاعل لا ينحصر فعله أو تركه في الثلاثة بل هناك قسم رابع و هو ان يكون مختاراً من دون تكليف ولا اضطراب ولا الالغاء و مع ذلك يختار فعل الحسن دائماً و ترك القبيح كذلك لظهور الحسن عنده على نحو لا يمكن لعاقل مختار تركه و كذلك ظهور قبح القبيح على نحو لا يتصور صدور فعله من عاقل أصلاً، كما انّ المعصوم (ع) يفعل الحسن دائماً و يترك القبيح دائماً لا بالالغاء ولا باضطراب بل باختيار، و كما أنّ بعض الأمور المحبوبة دائمي الصدور مثل أكل ما يتوقّف عليه الحياة و بعض الأمور المبغوضة دائمي التّرك مثل أكل العذرة، و لا يتوقّف شيّع منهما على الاضطراب ولا الالغاء ولا توجه التّكليف

إليها.

وقد أشار إلى ذلك الشيخ المفيد قده بقوله (لتوفّر دواعيهم إلى محاسن الافعال، وارتفاع دواعي فعل القبيح عنهم على كلّ حال).
فما ذكره قده مضافاً إلى كونه جواباً عن السيّد المرتضى في اختيار الاجاء،
يكون جواباً عن ابي الهذيل القائل بالاضطرار ايضاً.
(١١٢)

قوله في القول ٨٠ (فأنّه لا يقع منه شيء على وجه القربة إليه جلّ اسمه)

اقول: مراده أنّ اعراض العبد عن اتمامه باختياره يكشف عن عدم وجود قصد القربة فيه من الأوّل، وعلى فرض وجود قصد القربة في شروع العبادة لا يحصل منه اعراض عن عمله اختياراً.
كما ذكرنا في باب الموافاة أنّ ختم العمل بالخير يدلّ على حسن باطنه من الأوّل و ختمه بالشّر دليل على خبث الباطن من الأوّل.
فمشابهة الأوّل لآخر و الملازمة بينهما في الخير و الشر هي الوجه المشترك بين المقام و بين مبحث الموافاة.
ثم أنّ هذا النوع من العمل يسمى في علم الأصول بالواجب المركب الارتباطي و فيه ابحاث كثيرة ترتبط باصول الفقه.

(١١٣)

قوله في القول ٨١ (على الاغلب فيها)
افعل تفضيل من الغلبة بمعنى التسلّط و القهر و كذا قوله بعد ذلك غلب فيه الايمان ... غلب فيه الاسلام.

و أما كلام العلامة الزنجاني فاقول: لقد أجاد فيما أفاد ألا أنه بقيت نكات أشير إليها.

الف: اوضح احكام الدّار و اهمّها الهجرة منه أو إليه فيجب الهجرة من دار الكفر إلى دار الاسلام، و من دار الإسلام إلى دار الايمان لقوله (تعالى) ... ألم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها ... النساء ٩٨

ب: قوله قده (من اعتبر مع الكثرة الغلبة) أكثر من اعتبر الغلبة لم يعتبرها مع الكثرة بل جعلها ملاكاً مستقلاً لعنوان الدّار، فلو كانت الاكثرية مع الكفار عدداً ولكن كانت السّلطة والغلبة مع المسلمين، والقوانين المعمولة فيها اسلامية فهي دار اسلام، ولو كان بالعكس فبالعكس، و لو كانت السّلطة والغلبة مع الشيعة، و كانت اكثرية العدد مع العامة فالدّار دار ايمان، ولو كانت بالعكس فبالعكس.

نعم هناك جماعة اعتبروا كلا الامرين الغلبة و الكثرة، و ظاهر كلام المفيد قده الاول.

ج: قوله قده (او الكون في ذمة و جوار من مظهرهما) اقول: كون الغلبة والسلطة لطائفة معناه ان القوانين الجارية و الأمور الكلّية والعامة في داخل المملكة على طبق معتقداتهم أو ميولهم و لا يستلزم ذلك سلب الحرية عن البقية إلا بالنسبة إلى ما يزاحم حقوقهم لا بالكلية فتطبيق هذا القول على كلام المصنّف قده بعيد، بل مختاره قده وجود الحرية التامة لأهل الدّار و كونهم مسلّطين على الأمور قاهرين غالبين فقط لا كونهم ظالمين.

و هنا نكات في عبارة المصنّف قده أشير إليها.

١- المراد بالايمان هو التشيع بالمعنى الذي تعتقده الامامية لقوله بعد ذلك

(...والقول بإمامة آل محمد...).

٢- قوله فهو دار كفر سواء كان الكفار أكثر عدداً أيضاً كما في الصين والهند وغيرهما أو كانوا مسلّطين مع قلة عددهم كما في لبنان. وقوله (فهو دار إيمان). اقول: سواء كان عدد الشيعة أكثر مثل إيران أو كانوا أقلية غالبية مثل العلويين في سوريا على فرض غلبتهم وقوله (فهو دار إسلام) سواء كان عدد أهل السنة أكثر مثل السعودية أو كان عددهم أقل ولكن كانوا مسلّطين كالعراق.

٣- قوله (و قد تكون الدار عندي دار كفر ملة وان كانت دار اسلام) المراد بكفر ملة ما ذكره في القول ٦ من قوله اتفقت الامامية على ان من أنكر إمامة أحد من الائمة و جحد ما أوجبه الله (تعالى) من فرض الطاعة فهو كافر ضال مستحق للخلود في النار... وقال في كتاب الجمل في معنى كفر ملة (... و لم يخرجواهم بذلك عن حكم ملة الإسلام اذ كان كفرهم من طريق التأويل كفر ملة... وان كانوا بكفرهم خارجين من الايمان مستحقين اللعنة والخلود في النار...) الجمل ص ٣٠.

والمراد باسلامهم الاحكام الفقهيّة الظاهريّة التي عبّر عنها الفقهاء بقولهم كفّار محكومون ببعض أحكام الإسلام مثل الطهارة الظاهريّة و حلّ الذبايح و نحوها.

و قد مرّ أنّ ما ذكره في كتاب الجمل مخالف لما هو من ضروريّات فقه الشيعة من نجاسة الناصبيّ و كفره ظاهراً و باطناً، و معلوم أنّ انصبب النواصب و اصلهم و امامهم الذين استسوا أساس ذلك و بنوا عليه بنيانه هم الذين غصبوا حقه و حاربوا امير المؤمنين (ع) و قاتلوا و دعوا الناس إلى حربه، فمن أولى منهم

بالكفر والنّجاسة و ترتيب جميع احكام الكفر الظاهرية والباطنية.

(١١٤)

قوله في القول ٨٢ (و يخالف فيه الملحدون)

اقول: نسبة الجزء الذي لا يتجزّي إلى الموحّدين و نسبة القول بالتجزية إلى الملحدّين مبنّى على ما تسالموا عليه تبعاً للفلاسفة من انتهاء الاجسام إلى البسائط والعناصر و الاسطقسات على ما فرضوه من توقّف القول بالتوحيد عليه، وإنّ انكاره و اختيار القول الآخر المنسوب إلى ديمقراطيس المتهم بانكار الصانع - و ان شكك فيه صاحب الاسفار - مستلزم لانكار الصانع، و قد ثبت الآن في العلوم الطبيعية بطلان العناصر الاربعة و الاسطقسات بالمعنى المذكور، بل جزؤاً كلاً من العناصر الاربعة الى اجزاء كثيرة.

و ثبت ايضاً بطلان البناء بما ذكر في محله، و أنّه يمكن إثبات الصانع على المباني العلمية الجديدة احسن من المباني الثابتة في الفلسفة اليونانية.

و عليه فكلّ ما يذكر في هذه الابواب من نسبة القول إلى اجماع الموحّدين أو الملحدّين فهو مبنّى على الملازمات المسلّمة عندهم أو بالاقلّ عند الشيخ المفيد قدّه بحيث لم يحتمل الخلاف في الملازمة بين ما ذكره من المقدمات العقلية و بين النتائج الدينية الاعتقادية، فنسب اجماع المنعقد من الموحّدين على النتيجة إلى المقدّمة، و اجماع الملحدّين في زمانه على نقيض النتيجة اجماعاً منهم على نقيض المقدّمة، و الاّ فلامعنى لدعوى اجماع في المسائل العقلية المحضة في الأمور الغير الدينية .

(١١٥)

قوله في القول ٨٣ (بما يختلف في نفسه من الاعراض)

يعنى أنّ الاختلاف في الاعراض ذاتى و في الجواهر بسبب عروض الاعراض، و قد ذهب النظام إلى أنّها مركبة من اجسام صغار مختلفة بذاتها. وأجاب عنه المتكلمون بأنّ الاختلاف بحسب انواع الجسم لا في اصل مفهوم الجسميّة و فيه انّ الاشتراك في جنس الجسم لا ينافي ثبوت الاختلاف الذاتى بين الاجزاء بسبب كونها انواعاً متباعدة كما في كلّ نوعين داخلين تحت جنس.

والمهم أنّ الفلسفة الحديثة قد ابطلت كثيراً من المباني الثابتة في الفلسفة القديمة و الكلام القديم بما يغنى عن تضييع العمر في الدفاع عنها.

(١١٦)

قوله في القول ٨٤ (و به فارق معنى ماخرج عن حقيقته)
اقول: لا اشكال انّ الجواهر بالمعنى الفلسفي اعمّ من الجسم المتحيّز و يشمل الجواهر المجردة المستغنية عن المكان و الحيز و الزمان و ساير الاعراض، و لكن قد أشرنا سابقاً أنّ اصطلاح المتكلمين في الجواهر يختلف عن الحكماء، فهو عندهم بمنزلة العناصر و الاسطقسات، بمعنى الاجسام البسيطة، فيشملها الاحكام الكلية للجسم و منها التحيز و كونه زمانياً و معروضاً للعوارض و غيرها.

(١١٧)

قوله في القول ٨٧ (والجبائي وابنه و بنونوبخت الخ)
اقول: كلمة الجبائي عطف على ابي القاسم البلخي يعني ابا القاسم البلخي و الجبائي وابنه و بنونوبخت يذهبون إلى قبول جملة ما ذكرناه و يخالفوننا في سبب فنائها، و عليه فقله (وابراهيم النظام الخ) جملة مستأنفة. ثم أنّه يناسب الرجوع في شرح العبارات هنا إلى شرح المقاصد ج ٥ ص ٩٨.

(١١٨)

قوله (وابراهيم النظام يخالف الجميع ويزعم ان الله يجدد الاجسام حالا فحالا)

اقول: لا يبعد ان يكون مراده ما ذهب إليه صدر المتألهين من الحركة الجوهرية التي تقتضي دخول التدرج في ذوات الاشياء وخصوصية وجوداتها التي هي الجريان والسيلان والانوجاد والانعدام بل هذا هو الظاهر من كلامه . او يكون مراده ما ذهب إليه الفيلسوف الألماني اينشتاين من دخول الزمان في داخل ذوات الاشياء كالبعد الخامس على فرض صحته .

ولو كان مراد اينشتاين عين ما ذهب إليه صدر المتألهين كما ادعاه البعض فلما منع من نسبة قولهما إلى النظام ايضاً .

و هو بسبق حائز تفضيلاً مستوجب ثنائى الجميلاً
كما ان قوله في الجسم بانه مركب من اجزاء صغار لطيفة مختلفة في الطبيعة يمكن تطبيقها على الآراء الحديثة في الالكترون والبروتون والله العالم .
و من هنا تعرف ما في كلام العلامة الزنجاني في تعليقه من (ان العلم ببقاء الجواهر وما يتألف منها الاجسام يشهد به الضرورة ولا ينازع فيها الا مكابر).

اقول: ان اراد البقاء الحسى فهذا واضح لما نرى من بقائها ظاهراً ولا ينافى ما ذكره صدر المتألهين و اينشتاين اذ ليس ما ذكره بحثاً عرفياً حسياً حتى يجاب بالحسّ و نحوه، بل عقليّ يثبت أو ينفى بالبراهين المناسبة له .

(١١٩)

قوله في القول ٨٩ (وقد ذكرت ذلك في الجواهر المنفردة)

اقول: ذكره في القول ٨٧ ذكر هناك بقاء الجواهر التي هي اجزاء الجسم
فيكون لازم بقائها بقاءة ايضاً.
(١٢٠)

قوله (والتأليف عندى وسائر الاعراض لاتبقى)
عطف على قوله (فالاجسام من نوع ما تبقى) و عليه فالمعنى ان الجسم
يبقى ولكن التأليف و الاعراض لاتبقى و حينئذ يرد عليه انه ليس الجسم الا
نتيجة تأليف الجواهر فكيف يبقى الجسم من دون تأليف الا ان يحمل على
تأليف الاجسام بعضها مع بعض .
ويمكن ان يكون (الواو) في (والتأليف) مصحّف (فى) من غلط النساخ
والصحيح هكذا (فالاجسام من جنس مايبقى و قد ذكرت ذلك في الجواهر
المنفردة في تأليف عندى) و يكون جملة و ساير الاجسام مستأنفة .
(١٢١)

قوله في القول ٩٦ (وعلة سكونها انها في المركز)
اقول: فكان الشيخ قد اعترف ان الارض على فرض عدم كونها في
المركز لاتكون ساكنة فاذا ثبت الآن انها ليست في المركز بل هي من اقمار
الشمس يثبت قهراً عدم سكونها بل حركتها و هذه ايضاً مثل بقية الآراء التي
اخذها المتكلمون من الحكماء وربما بنوا عليها آراء اعتقادية مع تبين فساد المبنى
خصوصاً في زماننا هذا .
(١٢٢)

قول المحشى في القول ٩٧ (كما صرح به الامام فخر الدين الرازي في
اربعيته)

اقول: في كلامه مواقع للنظر:

الاول قد مرّ أنّ المباني التي كان الحكماء كلّهم أو مع المتكلّمين مجتمعين عليه و ربّما بنوا عليها بعض العقائد الاسلاميّة انهدمت بالعلوم الجديدة وظهر عدم ابتناء العقيدة عليها، فكيف بالمسألتين العقليتين التي ادعى الفخر الرّازي بناء مسألة المعاد عليهما و لم يوافقهما المحققون من الحكماء والمتكلّمين.

الثاني ان دعوى اتفاق جمهور المتكلّمين على ثبوت الخلاء جزاف. نعم من رأى الملازمة بين ثبوت الخلاء و بين المعاد الجسماني ربّما يجعل الاتفاق على جسمانية المعاد اتفاقاً على ثبوت الخلاء، ولكنه باطل لعدم ثبوت الملازمة عند جميع المتكلّمين.

الثالث نسبة القول بثبوت الخلاء إلى المفيد و دعوى الغلط في عبارته بهذه السّعة و على خلاف صريح العبارة ثم تصحيحها بما ذكره المحشّى اهانة بالشّيخ المفيد و بالنسخ الكثيرة المتّفقة على عبارة واحدة لاداعي لها بل من باب الزام ما لا يلزم. مضافاً إلى عدم صحّته في نفسه.

و حاصل ما ذكرنا أنّ الحقّ عدم ثبوت الخلاء كما اختاره الشّيخ قده أوّلاً و عدم ابتناء مسألة المعاد به ثانياً و صحّة العبارة المذكورة في المتن ثالثاً.

أمّا اصل مسألة و هي عدم ثبوت الخلاء فقد بحث عنه مفصّلاً في الاسفار

ج ٤ ص ٣٤٩ و ٣٤٠.

وأمّا عدم ابتناء مسألة المعاد عليه فخلاصة الجواب أنّ الالتزام بالخلاء ينشأ من طلب المكان للجنة والنّار وأنّهما أو احدهما لو حصل فوق العالم الذي كانوا يعبرون عنه بمحدّد الجهات يلزم ان يكون في اللامكان مكان و في اللّاحقة جهة، وان كان في داخل طبقات السماوات والارض فيلزم أمّا التّدخل و أمّا

الانفضال بين سماء و سماء وهو الخلاء، والكل مستحيل.

و هذا كما ترى مبنى على فرض الجنة والنار في الجهات الامتدادية
الوضعية، وفي زمان من الازمنة المتصرمة.

مع ان اصل اثبات المكان على هذا الوجه للجنة والنار باطل، وذلك لما أشار
إليه في الاسفار من (ان عالم الآخرة عالم تام لا يخرج عنه شئ من جوهره و ما
هذا شأنه لا يكون في مكان كما ليس لمجموع هذا العالم ايضاً مكان يمكن ان
يقع إليه اشارة حسية وضعية من داخله أو خارجه لان مكان الشئ انما يتقرر
بحسب نسبته إلى ما هو مباين له في وضعه خارج عنه في اضافته، وليس في
خارج هذا الدار شئ من جنسه والآلم يوجد بتمامه، ولا في داخله ما يكون
مفصولاً عن جميعه، فلا اشارة حسية إلى هذا العالم اذا اخذ اخذاً تاماً لا من
داخله و لا من خارجه فلا يكون له اين و لا وضع، ولهذا المعنى حكم معلم
الفلاسفة بان العالم بتمامه لا مكان له فقد اتضح ان ما يكون عالماً تاماً فطلب
المكان له باطل، والمغالطة نشأ من قياس الجزء بالكل والاشتباه بين الناقص و
الكامل إلى أن قال فقد ثبت و تحقق ان الدنيا والآخرة مختلفتان في جوهر
الوجود غير منسلكين في سلك واحد فلا وجه لطلب المكان للآخرة...).

اقول: و اذا كان طلب المكان للآخرة لعدم احتواها و دركها كان الالتزام
بالخلاء و غيره من المحالات لتصحيحه من باب الفرار من المطر إلى الميزاب كما
صدر من امام المشككين في اربعينه و في غيره. مضافاً الى بطلان الاراء المذكورة
في الافلاك.

(١٢٣)

قوله (لما صح فرق بين المجتمع والمتفرق من الجواهر والاجسام)

اقول: اذالفرق بينهما من جهة ان المجتمع مالم ينفصل بين الجسمين موجود آخر و المتفرق ما وقع بين الجسمين موجود آخر فالموجودان اللذان بينهما خلا مجتمعان لعدم حيولة موجود بينهما اذا خلا ليس شيئاً، ومفترقان لتخلل الخلا بينهما.

ثم ان الخلا انما يعد خلا باعتباره خلواً عن كل وجود، فاذا فرضناه امراً موجوداً كما ذكر الرازي صار ملأً و هو خلاف الفرض.

(١٢٤)

قوله في القول ٩٨ (وانه لا يصح تحرك الجوهر الا في الاماكن)

قد تكرر نظير هذه العبارة من الشيخ في هذا الكتاب، و مراده ليس تخصيص حركة الجواهر بالاماكن بل الحركة في الزمان و غيره ايضاً لا ينكره، بل مراده تخصيص احتياج الجواهر بالمكان بحال حركتها، وانها لا تحتاج إلى المكان الا من حيث كونها متحركة كما صرح به سابقاً.

(١٢٥)

قوله في القول ٩٩ (و على هذا القول ساير الموحدين)

اقول: اصل البحث عن الزمان ثم تفسيره على نحو لا يشمل الفلك فما فوقها، ثم جعله قولاً للموحدين اشارة إلى ان تصريح المتكلمين بالحدوث الواقعي للعالم في مقابل الفلاسفة القائلين بالحدوث الذاتي لا يستلزم الحدوث الزماني، بل هو جمع بين اثبات الحدوث الحقيقي في متن الواقع و بين انكار الحدوث الزماني بهذا المعنى الا أن يفسر الزمان بمعنى آخر.

(١٢٦)

قوله في القول ١٠٠ (يتيهأ بها الفعل للانفعال)

اقول: اتفقت النسخ على ذكر كلمة الفعل مع أنه لا مناسبة له، لأن الطبيعة تجعل محلها متهياً للانفعال الخاص به لا الفعل اذ ما معنى تهيأ الفعل للانفعال؟ فالاصح ان كلمة (الفعل) تصحيف (المحل) أو (الجسم) و يؤيده تمثيله بالبصر و مافيه من الطبيعة التي بها يتهيأ لحلول الحس فيه فقد جعل التهيأ صفة لمحل طبيعة البصر.

(١٢٧)

قوله (و من اجله ما امكن بها الاحراق)

ظاهر العبارة يفيد خلاف المقصود، فإنه يفيد ان الطبيعة من اجلها لا يمكن الاحراق و ان طبيعة النارية تمنع من الاحراق، و عليه اما تكون كلمه (ما) زائدة في (ما امكن) أو تبديل كلمة (من اجله) بكلمة (من دونه) و اما احتمال كون (ما) موصولة فلا يرفع الركاة عن اللفظ و ان صحح المعنى.

(١٢٨)

قوله (و ان ما يتولد بالطبع فانما هو لمسببه بالفعل في المطبوع و انه لافعل على الحقيقة لشيئ من الطباع)

اقول: صرح الشيخ أولاً بتأثير الطبيعة في تهيأ المحل لقبول الاثر و ان الطبيعة لها سنخية مع الاثر الخاص بها مثل الاحراق مع النار و نحو ذلك.

و عليه فيجب تفسير عبارته هنا بما لا ينافي ما ذكره أولاً فيكون مراده من كون ما يتولد بالطبع لمسببه لالها، الاشارة إلى ان من اشعل ناراً و احرق شيئاً ينسب الاحراق إليه لا إلى النار، و هذا بحث عرفي لا فلسفي. بخلاف البحث الذي أشار إليه في أول الفصل و هو مدخلية الطبيعة في ترتب الاثر و وجود سنخية بين الطباع و آثارها إذ هو بحث معنوي واقعي وقع بين الاشاعرة و بين

جميع العقلاء، فإن عقلاء العالم يحكمون ببديهة عقولهم بأن النار تحرق والعين تبصر والانف تشم والرجل يمشى الخ وأنه ليس نسبة الاحراق إلى النار والماء على السواء، ولا نسبة الرؤية إلى العين وإلى الرجل على نهج واحد ولا نسبة الرؤية إلى العين كنسبة المشى إليها وهكذا.

والاشاعرة نفوا هذا الامر الوجداني وحكموا بتساوى نسبة آثار كل طبيعة إليها وإلى غيرها فسوّوا بين نسبة الرؤية إلى العين وإلى الرجل، كما سوّوا بين نسبة الرؤية والمشى إلى العين.

ومن غريب ما صدر من العلامة الزنجاني أنه نسب قول العدلية إلى الفلاسفة الطبيعيين وفسره على نحو ينطبق تماماً على عقيدة جميع العقلاء ومهمم الشيعة اذ ليس فيه ما ينافي التوحيد الا على مذهب الاشاعرة المنكرين للأسباب والمسببات او الوهاً بيين الذين يرون اثبات الأفعال لغير الله (تعالى) منافياً للتوحيد، ولكنه غلط واضح منهم اذ كما ان اثبات الأفعال الاختيارية للعباد لا ينافي التوحيد، كذلك اثبات الافعال الطبيعية للطبائع، بل كلها من ادلة التوحيد.

ومن الغريب انه قد ذكر أولاً مذهب أكثر الموحدين على نحو لا ينطبق الا على مذهب الاشاعرة، ثم نسب ما هو عقيدة الشيعة و سائر العدلية إلى الطبيعيين، ثم ذكر مذهب الاشاعرة اخيراً على نحو لا يوجد فرق معنوي بينه وبين ما جعله مذهب أكثر الموحدين الا في ذكر كلمة (عادة الله) في هذا دون ذلك وهذا لا اثر له بعد ما فرضنا ان افعال الطبائع لا تستند إليها اصلاً بل هي من فعل الله (تعالى) فحينئذ يلزم هذان الالتزام بأن عادة الله جرت على خلق هذه الآثار بعد هذه الطبائع.

وأما ما ذكره المصنّف من قوله (وأنّه لا فعل على الحقيقة لشيء من الطّباع) فسواء أريد بمسبّبه مسبّب الأسباب جل شأنه أو الانسان الذي يستفيد من الطبيعة مثل من يشعل النّار ليحرق بها، فليس مراده أنّ النّار لا أثر لها في الإحراق، بل المراد أنّ الفعل يستند إلى المسبّب فيقال إنّ الله يحرق أهل المعصية بالنّار أو أنّ زيداً أحرق الخشب بالنّار.

و هناك خلاف آخر بعد الاتفاق على وجود التأثير والتأثر بين الأسباب والمسبّبات في أنّ هذه الطّباع هل تؤثر بنفسها مستقلة أو بسبب مسبّب الأسباب؟ وبعبارة أخرى هل هذه التأثيرات ذاتية لها؟ أو أنّها بالعرض و ينتهى إلى ما بالذات؟

فالتّطبيعيّون جعلوا ذاتيّة لها مستغنية عن مسبب الأسباب والموحّدون يجعلونها منتهية إلى الفاعل الحقيقي ومسبب الأسباب.

وهذا الاحتمال اولى بأن يجعل تفسير القول المصنّف (فأنّه لمسببه وأنّه لا فعل على الحقيقة لشيء من الطّباع).

(١٢٩)

قوله في القول ١٠١ كما في بعض النسخ (و لا اراه مسنداً لشيء من التّوحيد)

الظاهر انه تصحيف كلمة (مفسداً) اذ لا معنى لكلمة (مسنداً) هنا سواء قرء بصيغة الفاعل أو المفعول.

(١٣٠)

قوله في القول ١٠٢ (بلا فصل)

الغرض من عنوان هذا الباب ازالة شبهة حصل لبعض المتكلّمين توهموا

امكان الفصل بين الارادة والمراد بسبب ما رأوا من ان الانسان يقصد عملاً ثم يصدر منه ذاك العمل بعد مضي زمان، و منشأ غلطهم خلطهم بين مقدمات الارادة من الميل والعزم ونحوهما وبين نفس الارادة، فعنوان هذا القول للاشارة إلى ان الارادة هي الجزء الاخير من الاقدام النفسى الصادر من الفاعل متصلاً بالفعل، وان ما قبله ليست ارادة.

و اما قوله (الا ان يمنع الخ)

الصحيح هكذا (الا ان يمنع من فعل المرید غير المرید) أو (الا ان يمنع من ذلك من فعل غير المرید) يعنى يمنع من ايجاب الارادة لمرادها من جهة فعل غير المرید.
(١٣١)

قوله في القول ١٠٤ (لقولى في المحدث)

في العبارة ابهامات:

الاول ان قوله (الفعل الذى تسميه الفلاسفة النفس) الظاهر كون كلمة الفعل تصحيف (الشيئ) أو (المكلف) لما مر في القول ٥٤ فراجع ولم يقل احد من المتكلمين والفلاسفة بان الانسان أو النفس فعل بل الامر كما ذكرنا. ولكن حيث ان الكلام في قسمي الفعل وهما المتولد وغيره، فيناسب أو يلزم اثبات كلمة (الفعل) هنا، و عليه فجملة (وهذا مذهب اختصرته انا لقولى في المحدث) تكون جملة كاملة واضحة المعنى لان تسمية الفعل بالمحدث لا غبار عليه، كما ان كونه مقسماً للمتولد وغيره واضح.

غاية الامر يبقى الكلام في قوله (الفعل الذى تسميه الفلاسفة النفس) كما مر و حينئذ فراجع إلى ما ذكره الفلاسفة من المناسبات بين النفس والفعل قال صدر المتألهين في الاسفار ج ٨ ص ٦ (اما البرهان على وجودها - النفس -

فنقول: أنا نشاهد اجساماً يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة من غير ارادة، مثل الحسّ والحركة والتغذية والنمو وتوليد المثل وليس مبدء هذه الافعال المادّة ... ولا الصّورة الجسميّة ... فاذن في تلك الاجسام مباد غير جسميّة ... وقد عرفت في مباحث القوّة والفعل أنا نسمّى كل قوّة فاعليّة يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة نفساً وهذه اللفظة إسم لهذه القوّة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدءً لمثل هذه الافاعيل المذكورة ... فلان للنفس قوّة الادراك وهي انفعاليّة، وقوّة التّحريك وهي فعليّة ... انتهى كلامه .

اقول: اذا كان منشأ صدور جميع الافعال والانفعالات هو النفس، بل انما سمّى النفس نفساً من هذه الجهة، ولا معنى للنفس الا هذا فحينئذ اصل مناسبة ذكر النفس في تفسير الفعل صارت واضحة، غاية الامر هي مبدء الافعال لانّها فعل، فالصحيح ان تكون العبارة هكذا (اختصرته انا لقولي في المحدث للفعل الذي تسميه الفلاسفة النفس) بقراءة (المحدث) بكسر الدال و اضافته اللام على الفعل، يعني انّ قولي في محدث الافعال و مبدؤها يوافق ما عند الفلاسفة و يسمونه نفساً .

او يقال انه اراد بالفعل قابليّته و مبدء صدوره كما يستعمل كثيراً .
الثاني من الابهامات تطبيق ما ذكره من التفسير على عقيدة الفلاسفة و قد تبين وجهه بما ذكرنا .

الثالث قوله (والاصل فيه الخ) اقول: هناك ثلث مسائل:

الاولى اصل كون الارادة موجبة لمرادها وهذه اتضحت في القول ١٠٢ .
الثانية انها موجبة لمرادها سواء كان متصلاً بها و يسمّى غير المتولّد أو غير متّصل و يسمّى بالمتولّد، فكلاهما يستندان إلى الارادة و كلاهما تصيران

موجبين بالارادة وهذه تبينت في القول ١٠٣.

الثالثة ان النسبة بين الموجب المتولد والموجب غير المتولد هي العموم والخصوص مطلقا وهذه ذكرها في هذا القول ولا ريب في ان البحث عن النسبة بين قسمين من الموجب يتوقف على اثبات اصل الايجاب وعلى شموله للقسمين ولذا قال والاصل فيه الخ.

(١٣٣)

قوله في القول ١٠٥ (يولد امثاله وخلافه)

اما امثاله مثل توليد المعلم العلم في المتعلم واما خلافه فمثل سرور العدو فانه يولد الحزن في عدوه وبالعكس.

إلى هنا نهاية اللطيف من الكلام ومن هنا بدء في الجليل من الكلام وهو المسائل الاصلية إلى رقم ١٤١.

(١٣٤)

قوله في القول ١٠٦ (ولست اعرف بين من اثبت التولد الخ)

هناك مسألتان كلامية و اصولية، فالاولى هو ما بحث عنه في القول ١٠٣ وهو اثبات صدور بعض الافعال عن الانسان بالواسطة ويسمى بالتولد في مقابل من انكر استناد هذه الافعال إلى المريد وانكر ترتيبه على فعله كما مر وبعبارة اخرى الاعتراف بالافعال التَّبْصِيْبِيَّة وانكارها والثانية، تعرض لها في هذه المسألة وهي ان الامر بالسبب هل يلزم الامر بالمسبب أم لا؟ وكذلك الامر بالسبب هل يقتضى الامر بالسبب أو لا؟

وحيث انهما مبنيان على مسألة التولد فكان يتوهم الملازمة من الطرفين ولكن المفيد قد فصل بينهما فجعل الامر بالمسبب امراً بالسبب مطلقاً، واما

الامر بالسبب فجعله مقتضياً للامر بالمسبب لولا المانع لا مطلقاً وهذا هي التي يبحث عنها في بحث مقدمة الواجب من علم الأصول. غاية الامر حيثية البحث في الأصول كونها مما يستنبط منها الاحكام الفقهية، وحيثية البحث هنا ما يليق بشأن الحكيم وما لا يليق، في مقام التشريع والخطاب.

(١٣٥)

قوله في القول ١٠٨ (والبصريون الخ)

في العبارة سقطات يشبه ان تكون هكذا: (والبصريون يقولون باتحاد معنى الشهوة، والدليل على تعدد معنى الشهوة ان أحد المعنيين موجود في كل حيوان بالضرورة، والمعنى الآخر تعلق الامر بايجاده والنهي عنه فيلزمهم القول باتحاد الوجود والمطلوب وجوده أو الممنوع من وجوده وذلك محال، لان الامر لا يتعلق الا بما كان اختيارياً وكذلك النهي اذ هو نقيض الأمر).

(١٣٦)

قوله في القول ١٠٩ (ولا اقول في حال الايمان ...)

اقول: البحث في ان القدرة تتعلق بأحد الطرفين أو هي متساوية النسبة إلى الطرفين، وبالنتيجة البحث في ان الايمان والكفر مقدوران أو لا.

وشبهة الجبرية هنا نظير شبهة الملحد في انكار الخالق حيث قالوا: الخالق اما ان يعطى الوجود للموجود أو للمعدوم، فان أعطى الوجود للموجود لزم ايجاد الوجود واجتماع الوجودين لهوية واحدة وكذا ان اعدم المعدوم فان اعدام المعدوم و ايجاد الموجود محالان، وإن اعطى الوجود للمعدوم، أو اعدم الموجود لزم اجتماع الوجود والعدم في شيء واحد.

وهنا قالوا بنظير الشبهة وهو ان الذي اختار الايمان هل كان قادراً على ان

يختار الكفر في نفس الوقت أو لا، فعلى الأول يلزم تصحيح اجتماع الضدين و على الثاني يلزم عدم قدرته على غير ما اختاره، و عليه فلا يكون قادراً على ما اختاره أيضاً و هو الجبر .

والجواب انّ المؤمن كان قادراً باختيار الكفر بدل الايمان، و لم يكن مانع من جهة اخرى سوى اختياره للكفر، فهو باختياره احد الطرفين احوال الطرف الآخر واما مع قطع النظر عن اختياره فماهية الفعل لا بشرط بالنسبة إلى الوجود والعدم، كما انّ متعلّق جعل الباري (تعالى) ايضاً الماهية من حيث هي لا بقيد الوجود و لا بقيد العدم.

واقول هناك ثلث مسائل، احديها ضروريّ الامكان، الثاني ضروريّ البطلان، الثالث محلّ خلاف .

فالذي لا خلاف في امكانه أن نحكم على من هو مؤمن فعلاً بأنّه يمكن ان يصير كافراً في المستقبل بان يكون الكفر في المستقبل بدلاً عن الايمان الفعلي، و بالعكس بان يكون الايمان في المستقبل بدلاً عن الكفر فعلاً. و هذا هو الذي أشار إليه بقوله اخيراً (فامّا القول بأنّه يجوز من الكافر الايمان في مستقبل اوقات الكفر ...) و حكمه بالامكان بمعنى الامكان الذاتي والآ فبالنظر إلى ادلة الموافقة يعتقد الشيخ عدم وقوعه .

و اما الذي لا خلاف في بطلانه فهو ملاحظة حال المؤمن بوصف أنّه مؤمن و أنّه بهذا اللحاظ و بقيد اتّصافه بالايمان هل يمكن كون الكفر بدلاً من ايمانه أم لا و بالعكس و هو ان الكافر بقيد كونه كافراً هل يمكن اتّصافه بالايمان، و هذا يكفي تصوّره في انكاره و الحكم باستحالته، و ذلك لأن ثبوت الايمان للمؤمن بقيد كونه مؤمناً و الكفر للكافر بقيد كونه كافراً ضروريّ بشرط

المحمول، فاثبات ضدّهما حكم باجتماع الضدّين، وأشار اليه بقوله (ولا اقول في حال الايمان الخ).

وأما الحكم بإمكان الكفر للمؤمن حال ايمانه، وبإمكان الايمان للكافر حال كفره، ولكن لا بقيد الايمان والكفر بل بنحو القضية الحينية والعنوان المشير، فيقال هذا المؤمن قد كان يجوز ان يكون كافراً في حال ايمانه و يصير الكفر بدلاً من ايمانه وكذلك الكافر كان يجوز أن يكون الايمان بدلاً عن كفره. فهذا محلّ خلاف بين المجبرة وغيرهم، فالمجبرة يقولون بضرورة الايمان لذات المؤمن والكفر لذات الكافر كما في الصّورة الثّانية والعدليّة قالوا بإمكان بدلية كلّ من الايمان والكفر عن الآخر، وليست هناك ضرورة ولا استحالة الا بتبع حسن اختيار العبد أو سوء اختياره وإلى هذا أشار بقوله: و اقول انّ الكفر قد كان يجوز الخ وفي وسط المسألة بقوله: و اذا قال قد كان يجوز الخ وفي آخر المسألة بقوله وانما خلافتهم في الأوّل.

(١٣٧)

قوله (وذلك ان جواز الضدّ هو تصحيحه وصحة امكانه وارتفاع استحالته الخ)

اقول: اشارة إلى القاعدة المسلّمة من انّ المحال كما لا يحكم بوقوعه لا يحكم بإمكانه ايضاً، وأنّه كما لا يعلم لا يحتمل ايضاً فاجتماع النقيضين والضدّين لا يحكم بجوازه ولا يصحّح ولا يجوز.

(١٣٨)

قوله في القول ١١٢ (من اصحاب الاصلح)

اقول: اشارة إلى انّ الحكم بعدم جواز احترام هذين الشّخصين لا يبتني

على العدل و على لزوم رعاية المصلحة اذ لا يلزم ظلم و لا خلاف مصلحة من اخترامه بعد ما كان مختاراً و اختار الكفر أو الفسق باختياره، نعم لو قلنا بوجوب اللطف على الله (تعالى) الذي هو مرتبة زائدة على العدالة و على رعاية المصلحة، و قلنا بأنه كما يجب على الله (تعالى) ترجيح الصلاح على الفساد يجب عليه ترجيح الاصلاح على الصلاح فحينئذ يستنتج ما ذكره قده، راجع القول ٢٧.

فانه تعالى لو اخترم من ذكر لكان خلاف اللطف و لكان تاركاً للاصلاح.

(١٣٩)

قوله في القول ١١٣ (لمن يستصلح به غيره)

اقول: خلاصة البحث ان ايلام شخص لشخص آخر على اربعة اقسام: لان صاحب الالم اما مؤمن أو كافر و صاحب المصلحة ايضا اما مؤمن أو كافر.

اما ايلام المؤمن لمصلحة مؤمن آخر فلا اشكال في جوازه كما لا اشكال في وجوب العوض عليه (تعالى)، كما لا اشكال في ايلام الكافر لمصلحة المؤمن مع عدم العوض، واما ايلام المؤمن لمصلحة الكافر فظاهر الشيخ المفيد جوازه و وجوب العوض عليه (تعالى)، واما ايلام الكافر لمصلحة الكافر فاصل ثبوته، الظاهر جوازه واما ثبوت العوض عليه فمحل اشكال.

و اما بناؤه على نفى الاحباط فلان كل عمل خيراً كان أو شراً اذا كان سبباً لاحباط ما سبقه من ضده فحينئذ لا يمكن توجيه الم شخص لشخص آخر مؤمناً كان أو كافراً اذ لا حساب و لا موازنة على هذا القول و إلى هذا القول أشار بقوله دون من وافقني في العدل و الارضاء، واما بناء على نفى الاحباط كما عليه الشيعة و ان الاعمال الصادرة من المكلفين لها حساب و ميزان و من يعمل مثقال ذرة خيراً يره و من يعمل مثقال ذرة شراً يره فيستقيم هذا القول و إلى هذا أشار

بقوله (و هذا مذهب من نفى الاحباط من أهل العدل والارجاء).
 و خلاصة كلامه أن من قال بالعدل والارجاء مع الاحباط لا يمكنه الالتزام
 بهذا، و من قال بالعدل والارجاء بدون الاحباط فيستقيم هذا على مبناه.
 (١٤٠)

قوله في القول ١١٦ (وبجميعه ايضاً)
 يعني قد يعاقبهم في الدنيا في مقابل بعض معاصيهم و يبقى جزاء
 الباقي إلى الآخرة، و قد يجازيهم بجميع معاصيهم في الدنيا فلا يبقى شيء إلى
 الآخرة بل يدخلون الجنة فيها.
 (١٤١)

قوله في القول ١١٥ (وأمّا كونه ثواباً فلأن أعمالهم اوجبت في جود
 الله و كرمه الخ)

اقول، ظاهر العبارة الاستناد في كونه ثواباً على جوده (تعالى) و كرمه، مع
 ان ما يصل إلى العبد من طريق الجود والكرم يكون عين التفضل لا الثواب،
 مضافاً إلى ان العطاء المستند إلى الجود والكرم لا يشترط بالاعمال.
 وهناك احتمال آخر و هو ان الله (تعالى) حيث أنه تعهد و وعد الثواب
 في مقابل الاعمال و هو لا يخلف الميعاد لقبحه، فالجزاء يجب عليه في مقابل
 الاعمال ثواباً لوجوبه عليه (تعالى)، و القرينة على ارادة هذا الاحتمال قوله
 (اعمالهم اوجبت).

وأمّا ذكر الجود والكرم للاحتراز عن الوجوب من جهة عدله.

(١٤٢)

قوله في قوله ١١٧ (و قد يعبر...)

ولعلّ من هذا القبيل قوله (تعالى) في فرعون: فاراد ان يستفزهم من الارض) ١٠٣ الاسراء، يعنى أنّه كان مصمماً على ذلك من دون ان يصل إلى مرحلة العمل، وقوله (تعالى): فلماً ان اراد ان يبطش بالذي هو عدو لهما ١٩ القصص اى قصد، واما الارادة المتصلة بالعمل فلا ينفصل عنه الا بقاسر خارجي.

(١٤٣)

قوله في القول ١١٨ (ومحال تعلق الارادة بالموجود أو الارادة له بان يكون تقرباً)

اقول: ضمير له يرجع إلى الفعل يعني ارادة الفعل للتقرب و ارادته بان يكون موصوفاً بالتقرب وهذا البحث يمكن ان ينطبق على بحث الانقياد والتجري المبحوث عنهما في الاصول، وان اختلفت حيثية البحث هنا مع الاصول، فالبحث هنا عن أنّ الحكم العقلي للارادة من الحسن والقبح والمقربة والمبعدة هل هو تابع للمراد، بان تكون ارادة الحسن حسناً مقرباً و ارادة القبيح قبيحاً ومبعداً عن المولى؟ أو ان الارادة ربّما تخالف المراد فتكون ارادة الحسن قبيحاً و ارادة القبيح حسناً، أو بالاقل لا يتّصف بصفة المراد وان لم يتّصف بصفة ضده ايضاً.

فالشيخ المفيد حكم هنا بتبعية الارادة للمراد، من جهة الاحكام العقلية والشرعية فارادة الحسن حسنة، و ارادة القبيح قبيحة، و ارادة المقرب مقربة، و ارادة المبعد مبعدة، ولا يمكن التفكيك بين حكم الارادة والمراد.

وبعبارة أخرى المريد متمكّن من ارادة المقرب و ايجادها و عدم ارادته، وليس له ان يجعلها مقربة، بل اذا اوجدها فهي مقربة أو مبعدة بنفسها كما يحكي عن الشيخ ابن سينا من انّ الله ما جعل المشمش مشمشاً بل اوجدها.

(١٤٤)

قوله في القول ١١٩ (و قد اطلق بعض أهل النظر)

قد وردت روايات و عبارات في ادعيتهم عليهم السلام تؤيد بعض ما ذكره هذا البعض، منها ما رواه الكليني في باب ان الارادة من صفات الفعل، الحديث الثالث، بسند صحيح عن أبي الحسن (ع) (... الارادة من الخلق الضمير و ما يدولهم بعد ذلك من الفعل، واما من الله تعالى) فارادته احداثه لا غير ذلك لانه لا يروى ولا يهّم ولا يتفكّر، و هذه الصفات منفية عنه و هي صفات الخلق، فارادة الله الفعل لا غير ذلك بقوله له كن فيكون بلا لفظ ولا نطق بلسان ولا همة ولا تفكّر ولا كيف لذلك كما انه لا كيف له .

(١٤٥)

قوله في القول ١٢١ (و هذا مذهب كافة اهل العدل من الشيعة

والمعتزلة والمرجئة والخوارج والزيدية والمجبرة باجمعهم على خلافه)

لا اشكال في ان الشيعة والمعتزلة تفسيران لكلمة اهل العدل، كما انه لا اشكال في ان المجبرة مبتدأ خبر ما بعده، واما المرجئة والخوارج والزيدية فان جعلناها معطوفة على المعتزلة يكون الجميع تفسيراً لكلمة اهل العدل مع انه لم يعهد عدّ المرجئة والخوارج من العدلية و ان كانت الزيدية منهم .

و ان كان الواو في قوله والمرجئة استينافاً فالمحدور يرفع من هذه الجهة و لكن يبقى الكلام في نسبته المخالفة في المعنى المذكور الى الخوارج والزيدية فانهما يوافقان الشيعة في المعنى المذكور للشهادة . نعم المرجئة لا يبعد مخالفتهم معنا في هذا المعنى .

والاولى ان تكون المعتزلة عطفاً على الشيعة فتكونان تفسيرين لكلمة

اهل العدل، ثم تكون المرجئة والخوارج والزيدية عطفاً على كلمة كافة، يعنى ان هذا مذهب كافة اهل العدل و مذهب المرجئة والخوارج والزيدية، ثم يستأنف بقوله (والمجبرة باجمعهم على خلافه).

(١٤٦)

قوله في القول ١٢٣ (ولا يوالى من يصح ان يعاديه)

اقول: النسخ التي بايدينا اتفقت على زيادة لافى (لا يوالى) والظاهر أنها زائدة لأن الفقرتين إنما يحكيهما الشيخ للرد:

احديهما قوله (فأما القول بأن الله سبحانه قد يعادى من يصح موالاته له من بعد) يعنى ان من كان ظاهره فعلاً الكفر ولكن الله تعالى يعلم أنه يصير في المستقبل مؤمناً محباً لله تعالى فالقول بأن الله يعاديه الآن لفسقه أو لكفره الظاهر فعلاً يظهر بطلانه بما ذكرنا في باب الموافاة و قلنا بأن من كان آخر امره الايمان فإن الله تعالى يحبه طول حياته.

والفقرة الثانية قوله (فأما القول بأن الله ... لا يوالى من يصح ان يعاديه فقد سلف قولنا فيه في باب الموافاة) اقول: كلمة (لا يوالى) مترادف أو متلازم لقوله يعادى فكانه قال (وأما القول بأن الله يعادى من يصح ان يعاديه فقد سلف قولنا فيه في باب الموافاة) و معلوم ان سياق نقله لهاتين الفقرتين انه في مقام الرد عليهما بما ذكره في باب الموافاة، مع ان الفقرة الثانية على فرض وجود كلمة (لا) في اولها يكون عين ما ذكره في باب الموافاة، لان معناه على هذا: ان الله تعالى يعادى العبد الذي كان ظاهره الايمان والتقوى اذا علم أنه في المستقبل يصير من اعدائه، وهذا عين عقيدته في باب الموافاة.

وأما اذا اسقطت كلمة لا فالمعنى أنه (تعالى) يوالى الآن من ظاهره فعلاً

الايمان وان كان في المستقبل من اعدائه و هذا خلاف عقيدته هناك. هذا مايرجع إلى العبارة.

وأما شرح المعنى فاقول: ان المفيد قد ربط ما اختاره في هذا المسألة بالارجاء والعدل والموافاة وقد علم كيفية ربطها بالموافاة.

وأما ربطها بالعدل فلأننا لو قلنا بأن من ظهر منه الايمان والعمل الصالح في مدة من الزمان، و كان ايمانه واقعيًا حينذاك، وان كفره حدث بعد ذلك فكيف يصحّ الاغماض عن ايمانه وعمله الصّالح في تلك البرهة من الزّمان، و المعاملة معه معاملة من كان كافرًا طول عمره، الأعلى ما اختاره في باب الموافاة من أنه لم يؤمن طرفة عين فحينئذ يكون منطبقا على العدل.

وأما ربطه بالارجاء فلأنّ الارجاء عبارة عن جعل الملاك الأصلي هو العقيدة دون العمل كما عليه الخوارج والمعتزلة، فحينئذ يستقيم الحكم بمن ختم له بالكفر، ان يكون الله (تعالى) عدواً له طول عمره مع ما هو عليه من ظاهر الايمان والاعمال الصّالحة، وذلك لكونه في الباطن غير مؤمن بل كافرًا، والمهم هو العقيدة.

ويستقيم ايضاً الحكم بأنّ الله يوالى من يختم له بخير و ان كان كثيراً من عمره على ظاهر الكفر و الفسق لكونه في الباطن مؤمناً تمام عمره.

و قد علم سابقاً ان كلمة الارجاء عند الشيخ ليس بمعنى سقوط العمل رأساً كما عند المرجئة، بل بمعنى اصاله العقيدة و فرعية العلم و عدم دخله في الايمان والكفر لعدم دخله في الثواب والعقاب اصلاً.

(١٤٧)

قوله في القول ١٢٤ (انها قد تجب الخ)

تشير إلى ما أشار إليه الشيخ الانصاري من اتّصاف التّقية بالاحكام الخمسة .

(١٤٨)

وقوله (و لا فيما يغلب أو يعلم أنّه استفساد في الدين)
اقول: لما كانت مسألة التّقية من مصاديق باب التّزاحم يراعى المرجّحات المذكورة هنا و حيث أنّ الدّين اهم من نفس المؤمن فقاعدة الاهمّ والمهمّ يقتضى ترجيح حفظ الدّين على حفظ النّفس .

(١٤٩)

قوله (وهذا مذهب يخرج عن اصول أهل العدل و أهل الامامة خاصة...)

اقول: يخرج بالتّشديد، مراده قدّه أنّه يستخرج على اصول أهل العدل و الامامة دون غيرهم و عليه فكلّمة (عن) أمّا تصحيف (على) أو بمعناه .

(١٥٠)

قوله في القول ١٢٥ (كما تقدّم في الصّفة)

اقول: هذا البحث مرّ منه في موارد من كتابه، منها في القول ١٨ والقول ١٩ ولكنّ البحث في الأوّل عن صفاته (تعالى) بالنّسبة إلى ذاته، لا مطلق الصّفة مع موصوفها، و في مقابله المشبّهة والاشاعرة كما أشار اليهما الشيخ في المسألتين .

و بحث عنها في الاسفار ج ٦ ص ١٣٣ و في شرح المواقف ج ٨ ص ٤٤ و في شرح المقاصد ج ٥ ص ٦٨ .

و في الثّاني اعني القول ١٩ عن الصّفة والموصوف بقول مطلق و على

النحو العام لا خصوص صفاته (تعالى).

وكلا الباحثين لا يرتبطان بالمقام فإن الاسم والمسمى غير الصفة والموصوف واقعا وإن كان ربما يطلق احدهما على الآخر مسامحة و لهذا قال (الاسم غير المسمى كما تقدم من القول في الصفة وانها غير الموصوف) يعني ان بحث الصفة والموصوف يختلف عن بحث الاسم والمسمى وان كان مختار الشيخ في كلا المقامين الحكم بالمغايرة وعدم الاتحاد، وهذا هو البحث الرائج في علم الكلام من ان الاسم عين المسمى أو غيره ولكن هذا ايضا قد يبحث على نحو العموم وان الاسم هل له نوع من الاتحاد مع المسمى كما ربما يوهم إليه تقسيم الفلاسفة وجود كل شئ إلى وجود لفظي و وجود كتبي و وجود ذهني و خارجي، و كما يشعر إليه ايضا ما يوجد في كلام بعض الاصوليين مثل صاحب كفاية الأصول من فانونية اللفظ في المعنى و الاسم في المسمى و كونه ما به ينظر لا ما فيه ينظر و غير ذلك، أو ان الاسم غير المسمى كما اختاره الشيخ المفيد قده.

و قد يبحث عن صفاته (تعالى) على الخصوص وانها هل هي عين المسمى أو غيره كما يظهر من نسبة الخلاف إلى أهل التشبيه.

و هذا هو الذي اطلال البحث فيه المتكلمون بعنوان البحث عن الاسم و المسمى. فراجع شرح المقاصد ج ٥ ص ٣٣٧ و غيره في غيره و كذا اجود التقارير ج ١ ص ٨٤ بحث المشتق والكفاية ج ١ ص ٨٥ ولكن مع مغايرة جهة البحث في الأصول والكلام.

(١٥١)

قوله في القول ١٢٦ (وهذا مذهب متفرع على القول بالعدل والامامة)

اقول: أما بناء على انكار العدل والقول بالجبر فلا معنى للامر بالمعروف والنهي عن المنكر، اذ هو أمرٌ مجبورٌ لمجبور، أو نهى مجبورٌ مجبوراً فاذا فرضنا ان المطيعين والعصاة كلّمَا يفعلونه بإرادة الله (تعالى) من دون اختيار لهم، فما معنى امرهم بما لا يطيقون فعله و نهيههم عما لا يقدرّون تركه .

وأما بناء المسألة على الامامة فلان من جملة العصاة بل رأسهم ورئيسهم الامراء والسلاطين، وهم عند أهل السنة اولو الامر الواجب اطاعتهم واحترامهم، وايضا ما ذكره من ان بسط اليد فيه مشروط بوجود السلطان و اذنه و ايجابه، فالخوارج والمعتزلة لا يشترطون في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر شرطاً أصلاً، بل يوجبونه على كل حال وأما بقية أهل السنة فانهم يرون بسط اليد للامر بالمعروف والنهي عن المنكر خروجاً على اولى الامر و شقاً لعصا المسلمين و صيرورة فاعلهما من أهل البغي والفتنة فلا يستقيم على قولهم الخروج بالسيف و بسط اليد اصلاً. راجع مقالات الاسلاميين للاشعري ج ص .

وأما على قول الشيعة فلان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان ولكن باللسان والازيد منه مشروط باذن الامام المعصوم (ع)، ومن هنا ظهر أن مراده بالسلطان الامام المعصوم اذ لا معنى لاشتراطه باذن سلطان الجور.

ولو اريد بالسلطان غير المعصوم فلا يحصل له بسط اليد الا بعد وجود السلطان الجديد والا فلا معنى للخروج على سلطان باذنه، والمفروض أنه لا سلطان لهم الا بعد بسط اليد فيتوقف كل من بسط اليد و اذن السلطان على الآخر و بطلانه دليل على ارادة الامام من السلطان.

(١٥٢)

قوله في القول ١٢٧ (وان تعلّق بالوجود بافعال قبيحه ...)

بعد ماظهر من تصريحاته فده أنه ممن يرى امتناع اجتماع الامر و النهى
لا جوازه فيما اذا اجتماعا، فحينئذ تحتمل هذه العبارة وجهين

احدهما: انّ العبادة اذا استكملت شرائطها واجزاها فلا يضرّها الأمور
المقارنة بها اذ كانت محرّمة أو قبيحة، مثل النظر إلى الاجنبية في حال الصلّة،
فانها من المقارنات الوجودية للصلّة لا من الأمور المتّحدة معها وجوداً.

الثاني انّ العبادة اذا تجمعت الاجزاء والشرائط في نفسها يحكم
بصحّتها وان تعلق وجودها الخارجى بافعال قبيحة تصدر من فاعلها، ولكن
لا فى حال الصلّة بان تصدر العبادة من مؤمن فاسق، فان اتّحاد الفاعل يكون
سبباً لربط العبادة وتعلّقها بافعال قبيحة تعلّقاً ما.

و هذا هو الذي يعبر عنه في الفقه بشرائط القبول وانّ شارب الخمر
والعاق لوالديه وفلان وفلان لا تقبل صلاتهم ويفرقون بينها وبين شرائط
الصحة.

(١٥٣)

قوله في القول ١٢٨ (واستعماله على الاغلب في العصيان)

عطف على كلمة (ظاهر) يعني لا بأس به اذا لم يكن بضرر أهل الايمان
ولا يكون استعماله على الاغلب في العصيان.

وحاصله انّ المتابعة معهم يجوز بشرطين، احدهما عدم تضرر أهل
الايمان، الثاني ان لا يكون مشوباً بكثرة المعصية بحيث يكون غالباً مبتلى
بالمعصية كما هو شأن بساط أهل الجور من كثرة الفسق والفجور والظلم.

وهنا بحث لازم وهو الفرق بين هذه العناوين الخمسة المذكورة في عبارة
المفيد فده فنقول: المعاونة عبارة عن تهئية الاسباب والمقدّمات لفعل الظالم مثل

تهيئة السيف لقتله شخصاً فإن كان مؤمناً فحرام وإن كان مهذور الدم فجائز أو واجب كما أشار إليه .

وأما الأعمال من قبلهم فهو الدخول في الدوائر الحكومية وقبول الاشغال والمناصب الرسمية وهذا هو الذي حكم بحرمة الآ من يأذن له امام الزمان أو نائبه عند الامامية .

وأما المتابعة لهم فهو قبول رئاستهم وعدم الخروج عن تحت رايتهم وكونه رعية وتبعاً لهم بحيث يعد من اتباع حكومته فحكم بجوازه بشرطين كما اشرنا .
وأما الاكتساب منهم فهو يحتمل معنيين ، احدهما مطلق الصناعة والتجارة معهم مثل ان يكون بناء يبنى لهم الدار كغيرهم وتاجراً يبيع منهم المتاع كغيرهم .
الثاني ان يختص بهم بحيث يقال مثلاً بناء الحكومة أو تجارها أو الذي يشتري أو يبيع للحكومة فقط كما أشار إليه الشيخ الانصاري .

وأما الانتفاع باموالهم فهو مثل اخذ جائزتهم أو شراء الاموال التي كانت بأيديهم من دون وجود شئ من العناوين المذكورة سابقاً .

ولتفصيل البحث راجع مبحث معاونه الظالمين ومبحث جوائز السلطان من كتاب مكاسب الشيخ الانصاري .

(١٥٤)

قوله (ولست اعرف لهم موافقاً لاهل الخلاف)

اي من اهل الخلاف والسبب في اختصاص هذه الاحكام باهل الامامة وعدم وجود موافق لهم من المخالفين هو اختصاصهم باشتراط العصمة في حاكم المسلمين وامامهم ، ولازمه كون كل من جلس مجلسهم ظالماً غاصباً وكل من شاركه في ظلمه شريكاً معه ، وأما اهل الخلاف فلا يوجد فيهم من يشترط

العصمة في الامام، بل اتفقوا على تصحيح الحكومات الجائرة في الجملة وان اختلفوا في امور جزئية.

واما حكومة الفقيه ولايته فهي من فروع ولاية الامام وحكومته (ع) لاشيئ في مقابلها حتى ينافي اشتراط العصمة.

(١٥٥)

قوله في القول ١٢٩ (لاستحالة حصوله الا وهو فيه)

لاخلاف بين الشيعة في ان ملاك حجية الاجماع كشفه عن قول المعصوم (ع) ولكن يمكن تفسير هذا بمعنى ان حجية الاجماع يتوقف على احراز اشتماله على قول المعصوم (ع) فالواجب لمن يدعي الاجماع احراز امرين: الاول احراز اتفاق العلماء، الثاني احراز وجود رأي المعصوم (ع) فيهم وحينئذ يأتي اشكالات عديدة تعرضوا لها في علم الأصول اهمها ان من احزر رأي المعصوم فلا حاجة له إلى آراء البقية و هل نسبة آرائهم إلى الحجة الواقعية الا كنسبة الحجر إلى الانسان، ومن لم يحزر رأيه فلما ذا يتكلف لجمع آراء الفقهاء، و يمكن تفسيره على نحو لا يرد عليه هذا الاشكال بان آراء العلماء امانة عقلائية و شرعية تكشف عن رأي المعصوم (ع) كشفاً نوعياً مثل كون خبر الثقة و نحوه كاشفاً عنه و عليه فاحراز الاجماع احراز لرأي المعصوم (ع) بالملازمة، الا ان يقوم دليل في مورد على عدم كون الاجماع فيه كاشفاً، والا فالاصل في الاجماع اشتماله على رأي المعصوم (ع).

و إلى هذا أشار الشيخ المفيد قده بقوله (لاستحالة حصوله الا وهو فيه).

(١٥٦)

قوله (وينخالفهم فيه الخ)

ليست مخالفتهم مع الشيعة في حجية الاجماع اذ هم اشد تمسكاً بالاجماع منّا بل مخالفتهم في كون حجّية تتبع قول المعصوم (ع) كما أنّ الحجّة عندنا اجماع علماء الشيعة فقط، وأما عند كل فرقة فاجماع علمائهم، فكما لا تضر باجماعنا مخالفة علماء العامة بل يقويه كذلك لا يضرّ باجماعهم مخالفة علماء الشيعة بل يقويه.

(١٥٧)

قوله في القول ١٣٠ (ما يدلّ على صدق راويه)

اقول: ذكر الراوى لا يدلّ على اختصاص دليل الصدق على القرائن السندية مثل الوثائق ونحوها بل المراد كل دليل من سند الرواية أو متنها مثل كونه موافقاً للكتاب ومخالفاً للعامة أو نحو ذلك ممّا ذكروا. كما أنّ دلّالته على صدق الخبر اعمّ من الدلالة الشخصية أو النوعية بأنّ تفيد الاطمينان النوعي وغير ذلك فليس مراده ما نسب إلى السيّد المرتضى من انكار حجّية الخبر الواحد.

والقرينة على ما ذكرت اسناده رأيه إلى جميع الشيعة بل جميع المسلمين غير متفقهة العامة واصحاب الراى.

اذ لو كان رأيه في الخبر الواحد رأى السيّد المرتضى لكان رأيه مخالفاً لجمهور الشيعة ولجمهور المسلمين أيضاً وموافقاً لمتفقهة العامة واصحاب الراى فانهم يفرطون في ردّ الاخبار الآحاد.

(١٥٨)

قوله في القول ١٣١: (انّ حكاية القرآن قد يطلق عليه اسم القرآن).

وقع البحث بين العدلية وغيرهم في قدم كلام الله (تعالى) الذي اوحى به

إلى انبيائه عليهم السلام فاختار الاشاعرة والحشوية قدم كلامه (تعالى) وأنه عين ذاته أو لا هو ذاته ولا غيره إلى آخر ماذكروه، ثم فرعوا على ذلك البحث بحثاً آخر وهو أن ما كتب في المصاحف وما يقرأ في المجالس هل هو أيضاً عين كلام الله (تعالى) حتى يكون قديماً ومتحداً مع ذاته (تعالى) أو لا، واختار اكثرهم أنه أيضاً قديم لأنه عين كلام الله (تعالى)، وبعضهم تلجلج في بيانه فقالوا بأنه عينه من جهة وغيره من جهة اخرى، وآراء نحو ذلك، حتى أن بعضهم حكم بقدم ورق القرآن وجلده واتحادهما مع ذاته (تعالى)، ولم يخطؤا هدفهم لأن الهدف من اختراع عقيدة قدم القرآن هو ادخال عقيدة التجسيم في هذا القلب بعقيدة المسلمين، اذ لا يخفى على احد ان ما تقرأ هواء وما يكتب حبر و قرطاس فاتحاده مع المحكي تأليه للجسم والهواء.

(١٥٩)

قوله في القول ١٣١ (ويخالف فيه)

اقول: قال العلامة الزنجاني (فالالفاظ والعبارات المنزلة على الانبياء على السن الملائكة دلالات على ذلك الكلام الازلى القديم فالمدلول عنده قديم والدلالة محدثة). اقول: هذا مافسر المتأخرون من الاشاعرة كلام شيخهم الاشعري أو بالاصح أن نقول أنهم أولوا كلامه واعتذروا عما يلزمه من المناقضات بهذه التوجيهات.

ولكن الدقة في كلامه و كلام المتبحرين في فهم مذهبه يؤيد ما صرح به هو في كتبه و اتباعه المخلصون له: من ان كلام الله الذي هو قديم هو عين المكتوب في المصاحف والمقروء على الالسن وأن المقروء والمكتوب قديمان والقراءة والكتابة حادثان ولتوضيح المطلب ننقل عبارة شرح المواقف حتى يتضح

المراد، فإنه بعد ما اتمّ البحث عن كلام الله (تعالى) قال:

(... اعلم انّ للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله (تعالى) على وفق ما أشار إليه في خطبة الكتاب و محصولها: ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ و اخرى على الامر القائم بالغير، فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسى فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده، وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاماً مجازاً لدلالاتها على ما هو كلام حقيقي، حتى صرّحوا (بانّ الالفاظ حادثة على مذهبه ايضاً، لكنها ليست كلامه حقيقة، وهذا الذي فهموا من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة، كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنّه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله (تعالى) حقيقة، وكعدم المعارضة والتحدى بكلام الله (تعالى) الحقيقي، وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة إلى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على المعنى الثاني فيكون الكلام النفسى عنده امراً شاملاً للفظ و المعنى جميعاً قائماً بذات الله (تعالى)، وهو مكتوب في المصاحف مقروء باللسن محفوظ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ... وهذا الحمل لكلام الشيخ ممّا اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام، ولا شبهة في أنّه اقرب إلى الاحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة).

انتهى كلام الجرجاني و هو و الشهرستاني، اعرف بمذهب الاشعري من غيرهما.

(١٦٠)

قوله في القول ١٣٢ (... وليس هو رفع اعيان المنزل منه ...)

اقول: يشير بهذا إلى ما ذهب إليه العامة من نزول سور و آيات نسخت تلاوتها و بقيت احكامها مثل آية الرّجْم و سورة الخلع و غيرهما ثمّ رَووه في صحاحهم و مسانيدهم، و الاصل في اختراع هذه العقيدة كثره روايات تحريف القرآن في كتبهم المعتبرة فرأوا أنّهم لو اعترفوا بالآيات الواردة في هذه الروايات شنع عليهم مخالفوهم بسبب القول بالتحريفات الكثيرة، ولو انكروا صحة هذه الروايات على كثرتها و صراحتها سرى الشك في جميع رواياتهم و صحاحهم و مسانيدهم، و تكذيب جمع من اعظمهم مثل عمر بن الخطاب و عائشه و غيرهما فالتجأوا إلى اختراع هذه العقيدة المتناقضة في نفسها اذ ما معنى كونه من القرآن ولكن لا يقرء في القرآن بل خارجه.

واشار إليه في آخر البحث بقوله (ويزعمون أنّ النسخ وقع في اعيان

الآى...).

(١٦١)

قوله (انكروا نسخ ما في القرآن على كل حال)

اقول: و يظهر من سيدنا الاستاد المرجع الديني الكبير السيد ابو القاسم

الخوئي رحمة الله عليه في كتابه «البيان» انكار وقوعه مع الاعتراف بامكانه.

(١٦٢)

قوله في القول ١٣٣ (قول أهل الخلاف ...)

هنا نكات تجب الاشارة إليها.

الف: ما نقل العلامة الزنجاني عن الشافعي و احمد و غيرهم من عدم

نسخ القرآن بالسنة و لا السنة بغيرها من قبيل قوله تع: و يقولون في افواههم ما

ليس في قلوبهم، لكثرة ما نقضوا من احكام الكتاب و سنة النبي (ص) بسنة

الشيخين منها متعة النساء و متعة الحجّ و غسل الرجلين في الوضوء و غير ذلك، وان احتالوا كثيراً في اخراجه من النسخ و ادخاله في باب آخر.

ب: ذكر الشافعي في الرسالة باب (الناسخ والمنسوخ الذي يدلّ الكتاب على بعضه والسنة على بعضه) ولما تراجع المثال الذي ذكره نرى انّ النّاسخ الاصلي فيه هو السنة واما ضمّ إليه آية مع اعترافه بعدم دلالتها ليتخلّص من لزوم محذور نسخ القرآن بالسنة. فراجع حتى تعرف صدق كلامنا.

وقال الايجي في مختصر الأصول لابن الحاجب: الجمهور على جواز نسخ القرآن بالخبر المتواتر و منع الشافعي رض، لنا ما تقدم واستدلّ بان لا وصية لوارث نسخ الوصية بالوالدين والاقربين، والرجم للمحصن نسخ الجلد الخ و قال التفتازاني في شرحه. اقول هذا عكس ما تقدم و هو نسخ القرآن بالخبر المتواتر و قد اختلف في جوازه والجمهور على جوازه ومنعه الشافعي رحمه الله.

و قد اعترف السيد شريف الجرجاني في الحاشية بأنّ نسخ الكتاب بالخبر الواحد أيضاً جوزه بعض الفقهاء.

و قال الشيخ الطوسي قده في العدة ص ٤٥ ذهب المتكلمون باجمعهم من المعتزلة وغيرهم و جميع اصحاب ابي حنيفة و مالك إلى ان نسخ القرآن بالسنة المقطوع بها جائز و إليه ذهب سيّدنا المرتضى رحمه الله و ذهب الشافعي و طائفة من الفقهاء إلى انّ ذلك لا يجوز و هو الذي اختاره شيخنا ابو عبد الله ره،... ثم انّ الشيخ ره زيف ادلة الطرفين و اجاب عن جميعها و توقف في المسألة.

ج: أكثر الباحثين عن هذه المسألة جعلوا البحث لفظياً بحيث أنّهم بالنسبة إلى معنى واحد هو في الواقع نسخ اعترفوا بصحّته بعد تسمية تخصيصاً أو تفسيراً، و انكروا نفس المعنى اذا سمّوه نسخاً و قد تكرر هذا المعنى في كتبهم

الاصولية والكلامية، ومن هذا الباب ما نقله العلامة الزنجاني عن الاعتبار للحازمي ص ٢٧ طبع هند، فإنه نقل عن احمد هكذا (عن ابي داود السجستاني قال سمعت احمد بن حنبل وقد سئل عن حديث السنة قاضية على الكتاب قال لا اجترئ ان اقول فيه ولكن السنة تفسر القرآن ولا ينسخ القرآن الا القرآن).

د: قال العلامة الزنجاني قده: ويظهر من كلام المصنف ان القائل بجواز نسخ القرآن بالسنة لم يكن موجوداً في زمانه من الشيعة حيث لم يذكر خلافاً من الشيعة وإنما نسبه إلى كثير من المتفقهة والمتكلمين (...).

اقول: ما درى كيف استظهر عدم وجود القائل من الشيعة من قول المصنف (والقول بان السنة لا تنسخ القرآن مذهب أكثر الشيعة ...) اليس مقابل الأكثر هو الكثير، وعلى فرض التنزل افلا تدل هذه العبارة على عدم اتفاق الشيعة على هذا القول ووجود المخالف منهم في المسألة ثم الاغرب منه استظهاره عدم وجود المخالف في زمانه قده وليس في عبارته قده ما يستظهر منه ذلك اصلاً.

مضافاً إلى ما مر من عبارة الشيخ الطوسي قده من اختيار السيد المرتضى لهذا القول.

هـ: البحث في نسخ الكتاب بالخبر المتواتر لم يدع احد فيها الاجماع لامن الشيعة ولا من السنة فما عن العلامة الزنجاني من ان هذا القول (نسخ الكتاب بالسنة) ظهر في العصر المتأخر ... فيكون ملحوقاً بالاجماع خلط بين نسخ الكتاب بالخبر المتواتر وبين نسخ الكتاب بالخبر الواحد فالثاني قد ادعى الشيخ في العدة الاجماع على عدم وقوعه مع امكانه عقلاً والاول اختلفوا في الوقوع من دون ان يدعى احد الاجماع على وقوعه وحتى الشيخ المفيد مع اختياره له.

و: قوله (ظهر في العصر المتأخر حيث وقفوا على اقاويل العامة ...)
 اقول: العامة اولى منّا بان يمنعوا من نسخ الكتاب بالسنة وذلك لانّ
 السنة عندهم كلام النبي (ص) الذي قد يهجر كما قاله عمر العياذ بالله .
 واما عندنا فالسنة عين الكتاب معنى لانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا
 وحى يوحى فلا فرق بين السنة والكتاب الا في ان الكتاب اوحى اليه بالفاظ و
 معانيه والسنة من عند الله معنى لالفظاً .

(١٦٣)

قوله في القول ١٣٤ (فناء بعض الاجسام فناء لسائرهما)

اقول: الدليل على فناء العالم ان كان هو ما ذكره ابو هاشم فقد اجاب عنه
 قده اجمالاً في القول ٨٧ واجيب تفصيلاً في كتب الشيعة والمعتزلة والاشاعرة ،
 مضافاً إلى انّ ما يعتقدّه المسلمون موت جميع الاحياء عند نفخ الصور لانّاؤهم
 بالمعنى المصطلح عند المتكلمين وان كان ظاهر الآيات والروايات الدالة على فناء
 العالم مثل قوله (تعالى) «كلّ من عليها فان» ونحو ذلك ابتداء فناء العالم ومن
 فيه ، ولكن التأمّل في جميعها والاقتصار على الظهورات العرفية يقتضي حملها
 على موت الاحياء لانعدام الموجودات ، وبعبارة اخرى الفناء العرفي لا الكلامي
 والفلسفي كما أشار إليه صاحب الكفاية قده من ان العرف يرى الموت فناءً
 وانعداماً .

هذا اجمالاً واما تفصيلاً فقولّه (تعالى) كلّ من عليها فان، الضمير يرجع
 إلى الارض فالمراد كل من على الارض ، والجنة والنار ليستا في الارض ، واما
 قوله (تعالى) ونفخ في الصور فصعق من في السموات والارض الا من شاء الله
 ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون الزمر ٦٩ فهو مضافاً إلى عدم دلالة

بالفناء ولا شيء آخر إلا (الصَّعَق) وهو كما قال الطَّريحي في مجمع البحرين يصعقون أي يموتون. (و قوله خَرَّ موسى صعقا أي مغشياً عليه من هول ما رأى يقال صعق الرَّجل صعقةً أي غشى عليه من الفزع... لخوفه تصعق الأشياء أي تفزع) فله معان ثلث الفزع و ان يغشى عليه من الفزع أو يموت و اياً من المعاني الثلاث اريد فلا يدلّ إلا على فزع من في السَّموات والارض أو غشيانهم من الفزع أو موت الاحياء منهم و اين هذا من الفناء.

غاية ما في الباب على فرض شمولها للجنة والنار يدلّ على موت الاحياء الموجودين فيهما أيضاً فيما بين النّفختين ولا استحالة فيه .

مضافاً إلى ان استثناء قوله (تعالى) (إلا من شاء الله) يدلّ على عدم العموم في الآية واذا انتفى العموم فلا دليل على شمول المستثنى منه للجنة والنار فلعلّهما من مصاديق الاستثناء.

وأما الجواب عن قوله (تعالى) كلّ من عليها فان بأن المراد بالهلاك استفادة الوجود من الغير و هما هالكان بهذا المعنى .

فغير صحيح لأن القرآن لا يتكلم باصطلاح المتكلّمين والفلاسفة بل بالمعنى العرفي، والعرف يرى الموت فناء كما ذكره صاحب الكفاية ج ٢ بحث تقليد الميت، فالصحيح ما مرّ من اختصاصه باهل الارض أولاً واختصاصه بذوى العقول منهم ثانياً و كون الفناء بمعنى الموت ثالثاً.

(١٦٤)

قوله (خلقهما في هذا الوقت عبث الخ)

اقول: لم يدلّ دليل من عقل ولا نقل على انحصار فائدة خلق الجنة والنار في كونهما جزاء للمطيعين أو العاصين مضافاً إلى ان دعوة العباد و تخويفهم

إلى جنة و نار موجودتين اشد تأثيراً في نفوسهم من دعوتهم إلى جنة سوف يخلق، و تخويفهم من نار سوف يوجد بعد آلاف سنة، و هذه مصلحة عظيمة تكفي في اخراج خلقهما من الآن من كونه عبثاً.

مضافاً إلى عدم امكان احاطة علمنا بجميع المصالح و المفاسد الواقعتين، اذ لعلّ هناك مصالح كثيرة و عظيمة خفيت علينا.

(١٦٥)

قوله (كابي هاشم)

قد مرّ ذكر ابي هاشم في الفرقة الاولى حيث قال: فقال ابو هاشم بن الجبائي ثم قال و قال الآخرون يعنى فرقة اخرى و عليه ذكر ابي هاشم في هذه الفرقة غير مناسب، و الصحيح و قال الآخرون و هم المتقدمون على ابي هاشم فبدّل كلمة (على ابي هاشم) بكلمة (كابي هاشم) و لذا ورد في نسخة آستان قدس و نسخة الرّوضاتى (المتقدمون لابي هاشم) و هذا اقرب إلى الحقيقة لجيئ اللام بمعنى على.

(١٦٦)

قوله في القول ١٣٥ (انما هو على الاستعارة دون الحقيقة)

اقول: لا باس بنقل عين الآيات ثم النظر في قبولها للتأويل، من جملتها قوله (تعالى) في سورة النور ٢٤ «يوم تشهد عليهم السنتهم و ايديهم و ارجلهم بما كانوا يعملون» و منها في سورة يس ٦٥ «اليوم نختم على افواههم و تكلمنا ايديهم و تشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون» و منها في سورة فصلت ٢٠ «حتى اذا جاؤا شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون ... و قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شئ و هو خلقكم اول

مرةً واليه ترجعون و ما كنتم تستترون ان يشهد عليكم سمعكم ولا ابصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم ان الله لا يعلم كثيراً مما تعملون.

هذه المسألة مثل كثير من المسائل التي كان القدماء من المتكلمين بناؤها على لزوم تأويلها لمصادمتها للعقل وجعلوا استحالة تكلم السمع والبصر واليد والرجل مثل المحالات الذاتية التي يجب تأويل ظواهر الكتاب والسنة لاجلها، وقد مرّ نظيرها في مسألة حضور امير المؤمنين عند المحتضرين و مسائل اخرى اشرنا سابقاً إلى مافيها من الاشكال و كذا رؤية الاعمال و سماع الاقوال يوم القيامة .

و خلاصته هنا ان تكليم اليد والرجل مثلاً ليس من المحالات الذاتية بل من المحالات العادية التي تخالف النواميس الجارية في هذا العالم لعدم تعلق ارادته (تعالى) بها، لا لعدم قابليتها للارادة أو خروجها عن حدّ الامكان، فقد وقع تكليم الحصى في يد رسول الله (ص) وتكليم الذئب والضبّ والشجر و حيث ان الدار الآخرة دار حيوان فلا يبعد ان يكون كل شئ متكلماً هناك كما يظهر من قوله (تعالى) (انطقنا الله الذي انطق كل شئ)، ولو كانت مجرد الدلالة العقلية و نحوها فما معنى قولهم لم شهدتم علينا، و جوابها بانطقنا الله الذي انطق كل شئ.

وهناك شبهة قوية يشترك فيها المعنى الحقيقي والمجازي و هي ان انطاق الجوارح اذا كان بالقدرة القاهرة و من دون اختيار منها كما هو ظاهر الآيات فما فائدة شهادتها، اذ الفائدة في الشهادة ثبوت المطلب لمنكره بحيث لا يمكنه الاعتراض، فاذا فرضنا ان الله (تعالى) ينطق الجوارح على طبق ما يريد فاما ان يكون المجرم يعترف بالحقيقة فحينئذ يكفيه شهادة الله (تعالى)، واما ان يكون في

مقام العناد والانكار كما يظهر من عتابهم على جوارحهم لم شهدتم علينا، و عليه فشهادة الجوارح الجاء واضطراباً كيف تكون دليلاً على صحة المدعى و تمامية الحجة عليه، و له ان يقول يا رب لا اقبل شهادتها لانها مجبورة مقهورة.

والتحقيق في الجواب يقتضي حمل كلام الجوارح سواء كان من سنخ الكلام الواقعي أو كلاماً مجازياً على ان المراد بانطاق الله (تعالى) لها خلقه لها على نحو يدخر في ذاتها الحوادث والماجريات مثل المسجل أو مثل ما يعرفه علماء الاثر في الاجزاء الباقية من الحيوانات القديمة من العلائم التي يعرفون بها مدة عمرها و سائر شرائطها.

وحيث ان دلالة هذه العلائم أو دلالة صور الافلام واصوات المسجلات على مدلولاتها دلالة عقلية واقعية وليست دلالة جعلية أو قهرية بالاعجاز و نحوه بل مثل دلالة الدخان على النار وسائر الآثار على المؤثرات.

فلو كان استخراج الكلام من الاعضاء والجوارح مثل استخراجهم من شريط المسجل و دلالته على اصله المأخوذ منه و دلالة صورالفلم على اصلها و دلالة ساير الدوال القهرية الطبيعية على مدلولاتها.

فحينئذ يكون تكلمها بمعنى انطاقها بما في ذاتها من اثر الجرم لايجاد شئ ليس فيه، فمنشأ كلامها و نطقها هو الاثر الذي احدثته المعصية في اليد والرجل و غيرهما، و انطاقه (تعالى) و تكليمه لها ليس الا استخراج ما في ذاتها من الآثار أو الكلام.

ولاريب في تمامية الحجة بمثل هذا النطق والتكليم ولذا لا يعترضون عليه كما اعترضوا بشهادة الملائكة لكونها دلالة واقعية كاشفة عن الامر السابق كشفاً بيناً مطابقاً لقانون العدل والحق.

(١٦٧)

قوله في القول ١٣٧ (و جماعة من أهل الشيعة غيرها)
يعني غير الامامية، وهم بعض الفرق غير الامامية وهذا التعبير منه قد
شاذ لم يعهد في غير المقام، ولا يناسب تبديله باهل السنة لعدم وجوده في
النسخ و عدم ملائحته لما بعده ولو قلنا بزيادة كلمة «أهل» كان انسب.

(١٦٨)

قوله في القول ١٣٨ (يتخصّص في اللفظ باسم معيّن)
اقول: مراده به القضية الشخصية وقوله (فامّا المبهم من الاخبار في الالفاظ
والمعاني) ربّما يتوهم شموله لجميع القضايا غير الشخصية، ولكنه باطل لمنافاته
مع شرطية الابهام في الالفاظ والمعاني فلا تشمل القضايا الكلية مثل كل انسان
حيوان أو لاشيئ من الانسان بفرس، بل يختصّ بالقضايا الجزئية والمهملة مثل
قولنا بعض الانسان فاسق أو الانسان الفاسق موجود أو رايت انساناً فاسقاً.
وعليه فنقول ان كانت القضية الجزئية صادقة في جزئيتها كالامثلة
المذكورة فلما ذا لا يحكم بصدقها فقط بل يجعل مردداً بين الصدق والكذب
وان كانت كاذبة حتّى في جزئيتها فلا اشكال في كذبها لا كونها مرددة بين
الصدق والكذب وهذه مثل قولنا بعض الانسان حجر ونحوها وان اريد الفرد
المعيّن الذي لا يعلم مراد المتكلّم فيه مثل قوله جعفر امام ولم يعلم انه اراد
جعفر الصادق أو جعفر الكذاب فهذا لا يختصّ بالمجنون والطفل بل في غيرهما أيضاً
بل جميع الاقسام الذي ذكره يساوى فيها المجنون وغير المجنون كما يظهر بالتأمّل.

(١٦٩)

قوله في القول ١٣٩ (وليس يصح على الكلام البقاء من حيث يستحيل

ذلك على الاعراض كلها)

اقول: قد بطلت هذه المباني مع ما بنى عليها لا في مقام البحث العلمي والفرض بل في مقام العمل والواقع اذ الاصوات تسجل وتكثر وتنقل من محل إلى محل وتذاع بالراديو والتلفزيون وغيرهما.

وأما قوله (ولأنه لوبقى لم يكن ماتقدّم من حروف الكلمة اولى بالتأخّر والمتأخّر اولى بالتقدّم و كان ذلك يؤدّي إلى افساد الكلام) الصحيح هكذا (لم يكن ماتقدّم من حروف الكلمة اولى بالتقدم والمتأخّر اولى بالتأخّر) أو هكذا (لكان ماتقدم الخ ما في العبارة).

وعلى أيّ نحو كان فالاستدلال غير تام أولاً لأنّ ادلّ الدليل على شيء وقوعه و ثانياً اجتماع اجزاء الكلمة في الوجود أنما يكون سبباً لزوال الترتيب بينها لو كان ترتيبها زمانياً فقط وأما الترتيب الذاتى الذي يوجد بين جميع اجزاء الكم المنفصل مثل اجزاء الزمان والعدد وغيرهما فهذا لا ينتفى بمضى الزمان واجتماع جميع اجزاء الكلمة في زمان واحد لأنّ ترتيبها الذاتى باق كما في الكتابة.

(١٧٠)

قوله في القول ١٤١ (في الزيادات في اللطيف)

اقول: من أوّل الكتاب إلى رقم ٨٢ كلها كانت من المسائل الاصلية الكلامية و من رقم ٨٢ إلى رقم ١٠٥ بحث عن اربع وعشرين مسألة من المسائل الكلامية.

ثم من مسألة ١٠٥ فما بعد انتقل من اللطيف إلى سائر المسائل إلى رقم ١٤٠ ثم رجع إلى اللطيف من القول ١٤١ إلى القول رقم ١٥١ ثم انتقل إلى سائر

المسائل إلى آخر الكتاب ستة مسائل الآ القول رقم ١٥٥ فانه قال فيه (وَمَا يضاف إلى الكلام في اللطيف) ثم المسألة ١٥٧ في النجوم و عليه فيصير عدد اللطيف سبعة وثلثين مسألة ٣٧ و بقية المسائل مائة و عشرون مسألة والجميع مائة وسبعة و خمسون مسألة .

(١٧١)

قوله في القول ١٤١ (من العلم بوجود الذاهب في الجهات)
اقول: لاشك ان هذه المسائل سرت إلى الكلام من الفلسفة، ولهذا كان بحث المتكلمين فيها سطحياً و مذكروه قد لا يتم لا مكان تعلق الحسّ بالاعراض ويكون العرض حال حركة معروضه متخصصاً بخصوصية يعلم عقلاً حركة معروضه من خصوصية محسوسة في العرض من دون تعلق الحسّ بالجسم.

قوله (لان كثيراً من العقلاء قد شكوا في وجود العرض)

اقول: البحث عن الواقعيات والحقايق الخارجية لاتنفع فيها هذه الاستحسانات ونقل الآراء وكثرة قائلها أو قلته وان كان اصل مدعاه اقرب إلى الواقع لتأييد الفلسفة الجديدة له .

(١٧٢)

قوله في القول ١٤٢ (و محال ان يكون اللابث قاطعاً)

اقول: المدعى لحركة جميع الاجسام بحركة بعضها يلتزم بعدم وجود لابث فيها عند حركة واحد منها فلا يلزم المحال المذكور ولا يرى هذا محذوراً.

(١٧٣)

قوله في القول ١٤٣ (يؤدى إلى اجتماع المتضادات)

اقول: لعل مراده ان الثقل مع فرض كونه ثقيلاً معناه خرقة للهواء و

معنى وقوفه في الهواء عدم خرقه للهواء و لازمه اتصافه بالخفة و عدم كونه ثقيلاً فلزم كون الهواء رقيقاً و ثخيناً و كون الثقيل خفيفاً.

ولكن هذا على فرض تماميته استحالة بشرط المحمول بعكس الضرورة بشرط المحمول يعني مع فرض بقاء الثقيل على ثقله و بقاء الهواء الرقيق على رقيقته يلزم المحال، والمدعى يدعى وقوف ذات الثقيل اعني الطيارة مثلاً في الهواء الرقيق وان تبدل ثقله إلى الخفة بسبب السرعة، وان النبي أو الامام أو أي صاحب معجزة و كرامة حيث أنه في نفسه له جسم ثقيل في نفسه وان تبدل ثقل جسمه إلى الخفة لشدة ميل روحه إلى فوق بسبب غلبة جانب الروح وتشبه جسمه بروحه في الخفة نظير العطر الذي يؤخذ من ماء الورد الذي هو جسم ثقيل و مع ذلك لا يمكن حفظه داخل الزجاجه فانه يطير إلى الهواء فاذا فرضنا ان ذات ما هو ثقيل مع قطع النظر عن خصوصية المورد وقف في الهواء فهذا كاف في المقام ولا يحتاج إلى فرض بقائه على صفة الثقل و بقاء الهواء على صفة الخفة.

ولكن المهم الذي يريده الشيخ المفيد وغيره من المتكلمين اثبات الاعتماد على القوانين الطبيعية التي تحكم في العالم والنواميس والانظمة الكونية التي تجري فيها و يخضع لها عالم الكون في مقابل الاشاعرة والحشوية الذين ينكرون الاسباب والمسببات بالكلية و هذا لا ريب في صحته كما ذكره قده.

اذ لو لا ثبوت هذه القوانين لم تكن للمعجزات قيمة اصلاً، فاذا فرضنا عدم وجود قانون يحكم بعدم امكان وقوف الثقيل في الهواء الخفيف) فما قيمة عروج رسول الله (ص) بجسمه إلى السماوات وهكذا فالشيخ المفيد يؤكد على عموم القوانين و تحتمها حتى يكون خرقها واستثنائها في بعض الموارد دليلاً

على أنّه من عند الله الذي فرض هذه القوانين على الكون وينقضها اينما اراد.

(١٧٤)

قوله في القول ١٤٤ (وذلك محال)

اقول: هذه المسائل العشر بعضها احكام عقلية ضرورية يلزم من فرض خلافها المحال العقلي الذي لاتتعلق القدرة به، منها هذه المسألة والتي تلتها لانها تقتضي حدوث المعلول بلاعلة والقول ١٤٨ وبقية المسائل والامثلة التي ذكرت في ضمنها مثل ما ذكر في القول ١٤٥ احكام ضرورية خارجية للملازمة التي جعلها الله بين الاسباب والمسببات ويمكن نقضها له (تعالى) اذا اراد، ولكنه لا يريد نقضها الا في الواحد من المليون وفي خصوص موارد الاعجاز و اظهار الكرامات، فاطلاق الشيخ المفيد كلمة (المحال) على كلا القسمين في مقابل الذين يرون العالم فوضى لا قانون فيها، لا في مقابل الذين يدعون ثبوت المعجزات والكرامات و نقضه تعالى للقسم الثاني في موارد نادرة.

كما انه قد لا يريد من ذكر (المحال) في القسمين تساويهما من جهة نوع المحال اللازم فيها، بل اشتراكهما في اصل الاستحالة وان اختلفا في كونها محالاً عادياً أو ذاتياً.

(١٧٥)

قوله (و قد خالف فيه فريق من المعتزلة و جماعة من اصحاب

الجهالات)

اقول: انما خص التشنيع بالجهالة بغير المعتزلة لانهم من اصحاب الاستدلال. غاية الامر اشتبه عليهم الامر وعظمت المغالطة فلم يتمكنوا من حلها.

وأما الاشاعرة والحشوية وامثالهم من الذين ينكرون الاحكام العقلية بل الضروريات الحسية التي لا يشك فيها العوام أيضاً مثل قوانين الاسباب والمسببات، فانسب اسم لهم هو نسبتهم إلى الجهالة.

(١٧٦)

قوله في القول ١٤٥ (ان يتحرك بغير دافع)

مراده بالدافع علة الحركة يعني هل يمكن حركة بلا محرك أو لا، فيدخل في عموم احتياج كل ممكن إلى علة، فكما ان وجود نفس الجسم يحتاج إلى موجد ومحدث كذلك وجود حركته.

فلا يمكن وجود الحركة بدون محرك يخلق الحركة و يوجد لها وهو الله (تعالى)، وبدون سبب خارجي يجعله الله (تعالى) سبباً للحركة سواء كان مغايراً للمتحرك مثل الفرس الذي يحرك العرب، أو كان داخلياً في ذات المتحرك مثل القوة الجاذبة والدافعة اللتين تحركان الكرات الجوية، فليست حركتها بغير دافع.

قوله (تصح وقوف جبل ابي قبيس في الهواء ... لصح ان يعتمد الحجر الصلب الثقيل على الزجاج ... وتخلل النار اجزاء القطن ...).

ان قلت: فما معنى قوله (تعالى) واذا نتقنا الجبل فوقكم كأنه ظلة وظنوا انه واقع بهم ... وقوله (تعالى) قلنا يا نار كوني برداً وسلاماً على ابراهيم وغيرهما. قلت هذه معجزات لموسى و ابراهيم عليهما السلام اراد الله (تعالى) اظهار كرامتهما عليه و كونهما من قبله بسبب خرق القوانين الطبيعية في حقهما، وجعلهما حاكماً عليهما، لا بمعنى عدم ثبوت هذه القوانين والنواميس الكونية، أو كونها غالبية، فان نقض القوانين في موارد أقل من الواحد بالمليون للانبياء

والاولياء لا ينافى كونها عامة ولا يجعلها غالبية.

(١٧٧)

قوله في القول ١٤٦ (وانما يصح في المتحرك بانه اخف من متحرك غيره واسرع)

اقول: اتصاف الحركة بالخفة والسرعة والبطؤ ونحوهما بالذات، واتصاف المتحرك بالعرض، واما قياس احدى الحركتين بالآخرى فلا يتوقف على اتحاد معروضهما، حتى يبتنى على المسألة السابقة في حلول حركتين في جزء واحد، بل يمكن قياس حركة هذا الجسم بحركة الجسم الآخر ويحكم بأن احدهما اسرع، و ما حكم به الشيخ من لزوم جعل المقاييس بين المتحركين، فلعله لتوهم ان قياس الحركتين مستقلاً ربما يوهم عدم احتياجهما إلى المحل واستغنائهما عنه.

لكن لا ريب في ان عدم مدخلية معروض الحركتين في مقايضة السرعة والبطوء، لا ينافى احتياجهما إليها في اصل الوجود. ولعل المفيد قد التفت إلى نكتة أخرى لم نصل إليها.

(١٧٨)

قوله في القول ١٤٧ (وليس للفعل تعلق بالعلم ولا بخطر البال ...)

اقول: لا يشك عاقل في ان حركة نبض الانسان وضربان قلبه وامثال ذلك لا يتوقف على الخطر بالبال ونحوه كما انه لا يشك عاقل في ان الافعال الاختيارية مثل الصلاة والصوم ونحوهما تتوقف على ان يخطر بالبال ثم يصدر من الانسان.

فما هو الفعل الذي يشك فيه أو وقع الاختلاف في توقفه على الخطر

بالبال؟ الظاهر عدم وجود قسم ثالث يكون هو محل النزاع وقد مرّ أنّ القسمين لا مورد للنزاع فيهما واقعاً.

نعم هناك بحث كلامي اصولي فقهي لافلسفي وهو أنّ القسم الاول من الافعال الذي لا يتوقف على الخطور بالبال هل هي من افعال المكلف أم لا؟ فمن اشترط الخطور بالبال حكم بخروج القسم الاول من كونه فعلاً للمكلف، لأنّ الفعل عبارة عمّا ينسب ويسند إليه و يقال أنّه فعله، وهنا لا يقال فعله، بل يقال صدر منه ضربان القلب وان قلبه يضرب و نبضه يتحرك.

ومن لم يشترط الخطور بالبال في صحة اسناد الفعل إلى المكلف، وحكم بان ماهية الفعل لا تتوقف على العلم والارادة والخطور حكم بانّ هذا القسم فعل للانسان، ثم انّ البحث ينتقل من الفعل إلى الترك فبعضهم فرقوا بين الترك وبين ان لا يفعل ولازمه عدم صدق الترك على ترك الفعل بدون خطور بالبال وبعضهم سوّوا بينهما كالمفيد هنا فيكون كل مورد لم يصدر الفعل تركاً.

(١٧٩)

قوله في القول ١٤٨ (ان ذلك محال باستحالة كونه في العاشر)

اقول: بعد فرض عدم اشغال الجسم الا مكاناً واحداً واستحالة حلوله في مكانين في آن واحد، وبعد فرض كونه في المكان الاول، يكون فرض كونه في المكان الثاني فرض اجتماع النقيضين لانّ معنى كونه في الثاني عدم كونه في المكان الاول وبالعكس فيلزم وجوده في المكان الاول وعدمه، وكذا بالنسبة إلى المكان الثاني، فاذا كان كونه في المكان الثاني حال كونه في الاول من المستحيلات يكون خارجاً عن اختياره بل عن تعلق القدرة به مطلقاً، واذا استحال تعلق القدرة به لم يصحّ اسناد تركه إلى الانسان، لأنّ الفعل والترك أمّا يكونان

مقدورين معاً، أو يكونان خارجين عن القدرة معاً.

قوله (لصحّ أن يقدر في الوقت على ما لا يصحّ قدرته على ضده فيه) والمراد به أن القدرة على الترك ملازم للقدرة على الفعل، فكلّ ما يصحّ اسناد القدرة إلى فعله يصحّ اسناد قدرته على تركه وبالعكس، وكلما لا يصحّ اسناد القدرة إلى فعله لا يصحّ اسناده إلى تركه، ونتيجة ذلك أنه ليس مطلق عدم صدور الفعل تركاً منسوباً إلى الشخص.

(١٨٠)

الامثلة المذكورة في القول ١٤٩ من المستحيلات التي لا تتعلق بها القدرة مطلقاً.

(١٨١)

قوله في القول ١٤٩ (ولو جاز وجود ميتّ ألمّ لعالم لجاز وجوده قادراً ملتذاً مختاراً الخ)

قد صرح في القول ٥٣ باثبات عالم البرزخ والنعيم والعذاب فيه مضافاً إلى ما صرح به في القول ٤٩ بأن المعصومين عليهم السلام يقضون حوائج شيعتهم ويجيبون سلامهم بعد الموت وأن الذين قتلوا في سبيل الله أحياء عند ربهم يرزقون ونحو ذلك فيعلم أن مراده الميت مع قطع النظر عن حلول حياة جديدة عليه فلو قطعنا النظر عن الحياة البرزخية وفرضنا موت شخص فحينئذ يكون كما ذكر وهو مراده من جميع ما ذكره في هذا القول وليس رجوعاً عما ذكره سابقاً وفي مواضع كثيرة من كتبه.

(١٨٢)

الامثلة المذكورة في القول ١٥٠ من المحالات العادية التي جرت ارادة الله (تعالى) على ترتبها على الاسباب الخاصة فيستحيل تحقق هذه المسببات

بدون اسبابها، إلا بإرادة مسبب الأسباب وتخصيصه واستثنائه لهذه القاعدة لآظهار معجزة نبي أو نحو ذلك.

وليست من المحالات الذاتية التي لا تتعلق بها القدرة أصلاً.

(١٨٣)

القول ١٥٢

إلى هنا تم اللطيف من الكلام، وهذه المسألة مع خمسة أخرى الحق بها من اصول المسائل الكلامية لا من اللطيف.

(١٨٤)

قوله (وهو مذهب الامامية كلها)

اقول: ما رأيت من شذ عن هذا الاجماع إلا شيخ الطائفة الطوسي قد و
لعله أجرى الله تعالى هذا الخطاء الواضح على قلمه الشريف حتى لا يتوهم في
حقه العصمة، فإن المسألة من الواضحات من جهة اتقان أدلتها وصراحة الآيات
والروايات والادلة العقلية فيها وكثرة الاجماع المدعى فيها بل كونها من
ضروريات مذهب الشيعة كما يظهر من المفيد والطبرسي والمرتضى وغيرهما
من دون خلاف عن احد.

فهذا الاشتباه من مثله نظير اشتباه صاحب الجواهر في مسئلة الكر
بالنسبة إلى علم الامام واشتباه النجاشي في ترجمة عبيد الله بن حر الجعفي و
سائر اشتباهات العلماء.

(١٨٥)

قوله في القول ١٥٣ (سأل الشيخ المفيد قدس الله روحه عنها السيد
الشريف محمد بن الحسن الرضي قدس سره ليضاف إلى اوائل المقالات).

اقول: يحتمل ان يكون الشيخ المفيد فاعلاً لسأل والسيد الشريف مفعولاً لها يعني ان الشيخ المفيد امر تلميذه وسأل ان يضيف هذه الزيادة إلى أوائل المقالات ويحتمل العكس بان يكون الشيخ المفيد مفعولاً مقدماً والسيد الشريف فاعلاً مؤخراً أو يكون تقديم المفعول من باب الاحترام للشيخ المفيد.

يوجد في بعض النسخ هكذا (هذه الزيادة كان خرجها وسأل الشيخ المفيد قده عنها السيد النخ) والظاهر زيادة كلمة خرجها لان التخريج من الاصطلاحات الجديدة و على فرضه فينطبق على انه استخرجها عن الشيخ المفيد واستفاد مطالبها منه، وينطبق على انه اخرجها من قلبه بمعنى انه حمل الشيخ المفيد على افادة هذه المطالب والاول اظهر.

ويؤيد الاحتمال الاول اعني كون المطالب بقلم السيد اولاً ان الظاهر كون الفاعل مقدماً والمقدم فاعلاً فيكون الشيخ سائلاً والسيد مسئولاً وثانياً ظاهر التخريج بيان التلميذ ما استفاده من الاستاذ لامعنى آخر وثالثاً وهو العمدة ماورد في آخر الكتاب هكذا (هذا آخر ما تكلم به السيد الشريف الرضى رضى الله عنه وارضاه) فلو كانت هذه الملحقات بقلم الشيخ المفيد لم يكن هذا التعبير صحيحاً بل كذباً، وعليه فالارجح كون هذه الملحقات من املاء الشيخ المفيد بقلم السيد الرضى قدهما أو بما استفاده منه في الجملة.

(١٨٦)

قوله (وليس هي جنساً من اجناس الفعل)

لانها اسم ذات لا اسم معنى، نعم الصحيح ان حيثية كونها ما يعتصم به لا يقتضي كونها حدثاً و فعلاً بل هي بالذات انسب وان كان ربما يكون فعلاً و اسم معنى مثل قولنا فلان عصمته تقوى الله او الخوف من الله او التوكل على

اللّه ولكنّها لوحظت هنا معنىً اسمياً لافعللاً أو حرفاً.

(١٨٧)

قوله (ومنه سمّيت العصم وهي وعول الجبال لامتناعها بها)

اقول: الوعول يعتصم بالجبال فهي معتصمة والجبال عاصمة لها، وعليه فلو اطلقت العصمة على الجبال لكان اطلاقاً لها على معناها الحقيقي وهو (ما يعتصم به) وأما اطلاقها على الوعول المعتصمة فهو اطلاق لها على عكس معناها من باب القلب كما هو شائع في لغة العرب.

(١٨٨)

قوله (وحبل اللّه هو دينه)

مقتضى الروايات المتواترة والاجماع المدعى في كلام كثير ان حبل اللّه هو الامام المعصوم دون غيره، ويدلّ عليه العقل القطعي أيضاً لأنّ الامة بجميع فرقها مجمعة على قبول الدين والقرآن والرسول (ص) ومع ذلك مختلفون اشدّ الاختلاف في انّ الدين ما هو، ثمّ انّهم بعد اتفاقهم على القرآن مختلفون في انّ القرآن هل تفسيره ما يقوله هذه الفرقة أو غيرها فكل فرقة تفسّر على طبق عقيدتها و يجعله سنداً لها فمضافاً إلى انّ القرآن لم يرفع النزاع صار من اكبر اسباب النزاع والاختلاف، فلم يبق الا تفسير حبل اللّه بالامام المعصوم.

ان قلت: فكما انّهم اختلفوا في الدين وفي القرآن اختلفوا في الامام ومسألة الامامة أكثر واشد من ايّ خلاف و نزاع و تفرّقوا ايّ تفرقة.

قلت: الاختلاف في تعيين الامام موجود كما ذكر، ولكن بعد تعيينه في شخص أو اشخاص يختلف حاله عن الدين والقرآن فإنّ الامة بعد اجماعهم على انّ الدين عند اللّه الإسلام وانّ هذا الموجود بين الدفتين كتاب اللّه لم يرتفع

الخلاف حتّى بعد تعيينه لما مرّ من تفسيرهم للدين وللقرآن على طبق آرائهم المختلفة و ليس الدين ولا القرآن ناطقا حتّى يتكلّم و يقول الحق مع فلان، بل كما قال امير المؤمنين القرآن حمال ذو وجوه، نعم القرآن الاصلي الناطق هو وجود الامام، لقوله (تعالى) بل هو آيات بيّنات في صدور الذين اتوا العلم والامام هو الدين المجسم. وورد في الزيارات: السّلام عليك يا دين الله القويم فاذا اجتمعوا افترقوا و اذا افترقوا اجتمعوا ولكن في فرض اعتبارها امورا ثلاثة الشئ الوحيد الذي ان تمسّكوا به واعتصموا به يستحيل وجود الخلاف والنزاع والتفرقة بينهم هو الامام المعصوم، فأنّه لو اختلف المنقول عنه والمفسرين لكلامه لتكلّم بتأييد الحقّ و ردّ المبطل، و معلوم أنّه لا يمكن مع ذلك التفرقة والنزاع الا ان لا يرجعوا إليه ولا يعتصموا بحبله، والحاصل أنّه لا يعقل تفسير حبل الله في الآية الا بالامام، ولو فسّر بغيره سواء كان القرآن أو الدين أو اي شئ لزم التناقض و نسبة الغلط إلى الله (تعالى).

(١٨٩)

قوله (فجميع المؤمنين من الملائكة والنبيين والائمة معصومون لانهم متمسكون بطاعة الله (تعالى))

كلمة (من) في الملائكة يمكن كونها تبعية، ويمكن كونها لبيان الجنس، وعلى التقديرين يتقيّد عموم كلمة المؤمنين بان يكون من هذه الاصناف الثلاثة اعني الملائكة أو الانبياء أو الائمة المعصومون، فلا وجه لتوهم ارادته قده عصمة جميع المؤمنين.

(١٩٠)

قوله (وانما الخلاف في حكمها وكيف تجب، وأى وجه تقع و قد

مضى ذكر ذلك في عصمة الانبياء و عصمة نبيّنا (ص)).

البحث عن العصمة تارة عن المعنى اللّغوي والعرفي وقد بحث عنه هنا،
واخرى عن المعنى المصطلح عليه عند الشيعة والبحوث عنه في علم الكلام، و
هذا قد أشار إليها في القول ٣٢ و٣٣ و٣٧، وقد يبحث عن أدلتها والعلة الموجبة
لها وأشار إلى هذا في البحث عن عصمة الاثمة عليهم السلام في القول ٣٧،
واخرى عن حقيقتها وما يتقوّم بها ولم يبحث عنها في هذا الكتاب اصلاً إلاّ
إشارة، ورابعة عن متعلّق العصمة وأنّها من الصغائر والكبائر أو الكبائر فقط؟
وأنّها تعم السهو النسيان او يختص بالعصيان وقد بحث عنه في عصمة الانبياء
القول ٣٢ و عصمة نبيّنا (ص) القول ٣٣ و عصمة الاثمة القول ٣٧، وخامسة
عن موصوف العصمة وقد بحث عنه في المباحث الثلاث المشار إليها وعند
البحث عن (تكليف الملائكة) في القول ٤٧ حيث قال فيه (واقول أنّهم
معصومون بما يوجب لهم العقاب بالنار وعلى هذا القول جمهور الامامية)
فيكون المعصومون منحصرة فيمن أشار اليهم في هذا القول ١٥٣ وهم الانبياء
والاثمة والملائكة.

(١٩١)

قوله (وهذا الباب ينبغي ان يضاف إلى الكلام في الجليل ان شاء الله

(تعالى))

أنما ذكر هذا من جهة أنّه ذكر بعد اللّطيف من الكلام لثلاً يتوهم أنّه منه،
نعم الباب الذي قبله أيضاً لم يكن من لطيف الكلام (وهو انّ ابليس هل هو من
الملائكة ام من الجن) ولكن لكونه بحثاً عن حقايق عالم الوجود كان لعدّه من
اللّطيف وجه، بخلاف بقية المسائل الآتية فانها من الجليل لا من اللّطيف.

(١٩٢)

قوله في القول ١٥٤ (وانها فضل تشرف المتحلّي به على العاقل منه)
 اقول: هذا دليل مستقل لا يرتبط بما قبله، ولعله اقوى الادلة، لأن الدليل
 الأول يمكن يناقش فيه بأن أمور الخلق تتوقف على وجود الكتابة في بساط
 السلطان والرئيس مطلقا، لا على كون الرئيس نفسه كاتباً.
 وأما كون الكتابة في نفسها فضيلة فلا يدفعها قضاء الحاجة بكتابة
 الاعوان و الكتاب، فإن هذا يزيد اشكالا على اشكال وهو كون اعوان السلطان
 افضل واكمل من السلطان لاستكمالهم بالكتابة دونه.
 وقد نسب الله (تعالى) الكتابة إلى نفسه في موارد بقوله وكتبنا له في
 الألواح من كل شيء موعظة الآية الاعراف ١٤٥ وغيرها ولكن ليس الكاتب
 من اوصافه (تعالى) قطعاً.

(١٩٣)

قوله (لجاز ان يحوجه في جميع ماكلفه الحكم فيه إلى سواه).
 ان قلت: هذا الدليل قضية شرطية و قياس شرطي لا ملازمة بين مقدمه و
 تاليه، و بعبارة اخرى لا كلية لكبراه اعنى قولنا (كلما جاز ان يحوجه الله (تعالى)
 في بعض اموره إلى رعيته جاز ان يحوجه في كل اموره) وذلك لاحتياج
 النبي (ص) إلى الجيش في الحرب و إلى ارباب الصنایع و الحرف في مشاغلهم
 مثل البناء و النجار و الحداد وغيرهم و مع ذلك لا يحتاج اليهم في الاحكام
 الشرعية، فلا ملازمة بين الاحتياج في البعض و الاحتياج في الكل.
 قلت: ليس مضمون الكبرى الملازمة بين عدم الاحتياج في بعض الأمور
 بقول مطلق مع عدم الاحتياج في جميع الأمور بقول مطلق، بل الملازمة بين

الاحتياج في بعض ما كلفه الحكم فيه و بين الاحتياج في كل ما كلفه الحكم فيه كما قال (لو جاز ان يحوجه الله في بعض ما كلفه الحكم فيه إلى بعض رعيته لجاز ان يحوجه في جميع ما كلفه الحكم فيه إلى سواه) و موارد النقص المذكورة مثل التجارة والبناء وغيرهما ليس مما كلفه الحكم فيه . نعم يمكن منع الملازمة حتى بعد التقييد ايضاً .

(١٩٤)

قوله (و لا معنى لقول من قال ان الكتاب هو القرآن خاصة)

سواء قلنا بان الكتاب يختص بالقرآن أو يراد به مطلق الكتب السماوية أو عمّمناه لكل كتاب فشموله للكتابة ممنوع، لأن الكتاب عرفاً اسم ذات عبارة عن مجموعة من الاوراق التي كتب فيها علم، ولغة كل ورقة كتب فيها شيء ولو لم يكن علماً كما في قوله (تعالى) قالت يا ايها الملؤ انى القى الى كتاب كريم التمل ٢٩، فالكتاب باي معنى فسر لا يكون الا ورقة كتب فيها شيء سواء كان علماً اولاً، فيكون اسم ذات لا اسم معنى، فلا يشمل ملكة الكتابة التي هي من الكيفيات النفسانية ولا عمل الكتابة التي هو من مقولة الفعل .

فقول المصنّف قده (اذا اللفظ عام لا ينصرف عنه الا بدليل الخ)

من جهة الكبرى مسلمة وانما البحث في الصغرى اذ ليس معنى الكتاب شاملاً للفعل الخارجى ولا للملكة حتى تصل النوبة إلى تخصيصه أو تقييده بدليل أو بغير دليل .

مضافاً إلى منع العموم في معناه لاحتمال كون الالف واللام للعهد للاستغراق أو الجنس، فيكون ارادة القرآن مقطوعاً به، ويكون شموله لغيره ارادة العموم منه متوقفاً على ثبوت كون الالف واللام للاستغراق أو للجنس .

(١٩٥)

قوله (لما كان لتخصيصه النفي معنى يعقل)

ما ذكره قده في هذا الدليل يتوقف على امرين

الاول حجية مفهوم الزمان كما اذا قيل مارأيت زيدا فيما مضى فيكون مفهومه اثبات الرؤية فيما سيأتي أو في زمان الحال، وهذا محل خلاف بين الاصوليين.

الثاني ان لا يكون للتقييد بالزمان فائدة غير الانتفاء عند الانتفاء، وهنا ليس كذلك، فان الذي يثبت به كون القرآن من عند الله لا من قبل نفسه (ص) و لا يتعلم من عالم هو حاله قبل الاتيان بالقرآن، فانه اذا ثبت انه قبل البعثة و قبل ان يأتي بالقرآن والشريعة لم يكن يقرأ ولا يكتب ولا شيعت كما يوجد في العلماء العاديين من قراء الكتب و كتابتها، يثبت ان ما اتى به من عند الله، اذ التعلم عند البشر يحتاج إلى القراءة والكتابة، فاذا انتفيا انتفى التعلم و كون العلم الموجود عنده من عند غير الله فيثبت كونه من عند الله (تعالى) و تعليمه و يصح ما ذكره (تعالى) بقوله (اذا لارتاب المبطلون) واما القراءة والكتابة المتأخرة عن النبوة والقرآن فلا دخل لهما في ثبوت نبوته (ص) ونفيه اذ هي قد تثبت فان اثبتنا القراءة والكتابة بعد النبوة فتكون بتعليم الله (تعالى) وان انتفتا كان أيضاً على حسب ما رآه الله من المصلحة ولا يشير شكاً.

وهذا الفرق يوجب المصلحة في تقييد نفي القراءة والكتابة في الآية بكلمة (من قبله) من دون ان تكون فائدته اثبات المفهوم لها بل فائدته قوله (تعالى) (اذا لارتاب المبطلون) ولا يصح قياسه بالشعر فان المنفي مطلق الشعر، والعلة عدم كونه لا ثقاً بشأنه مطلقاً فينتفي مطلقاً.

(١٩٦)

قوله (ثبت انه كان يحسن الكتابة بعد ان نبأه الله تعالى))
المتيقن من سيرة النبي (ص) انه لم يكتب عملاً أصلاً أمّا لأنه لم يكن
يحسن الكتابة أو لأنه لم يكتب مع احسانه لها فلم يدع احد من علماء الإسلام
انه كتب قرآنًا بخطه أو شيئاً آخر.

والمورد الوحيد الذي اتفق على نقله الخاصة والعامة قوله (ص) في آخر
عمره حيث قال: (ايتوني بدواة وقلم (او كتف) اكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده
ابداً فقال عمر ان الرجل ليهجر) وحمله على الكتابة تسبباً كما عن الواعظ
الجزندابي طرح لصريح الرواية مع ان الذي تقتضيه مناسبة المقام كتابته بقلم
نفسه كما هو واضح وهذا يدل على صحة ما ذكره المفيد من انه (ص) كان يحسن
الكتابة ويبقى الكلام في انه ما المصلحة في التزامه (ص) بعدم الكتابة مطلقاً طول
عمره.

وأما ما يوجد في متحف تركيا من الخط المنسوب إليه فمن مصنوعات
خلفاء آل عثمان أو غيرهم يقيناً.

(١٩٧)

قوله في القول ١٥٥ (وَمَا يُضَافُ إِلَى الْكَلَامِ فِي اللَّطِيفِ)
يريد به خصوص القول ١٥٥ و١٥٧، وأما القول ١٥٦ فليس من اللطيف،
وعليه فيصير عدد الكلام في اللطيف ١٣٧ مسألة.

(١٩٨)

قوله في القول ١٥٦ (ان الاجتهاد والقياس لايسوغان)
اقول: للمفيد قده اجتهادات كثيرة في الفقه وكذا البقية الفقهاء، حتى

الاجتهاديين مع شدة هجومهم على الأصوليين في مسألة الاجتهاد، عندهم اجتهادات كثيرة يظهر بمراجعة كتبهم مثل الحداثق وغيره.

ولكن المهم في عصرنا هذا اعنى القرن الرابع عشر قلة التفقه و تغيير معنى الاجتهاد إلى الاجتهاد الاخباري بحيث كلما اراد احد الدقة والتحقق في معنى الرواية ينسب إلى القياس والاستحسان.

وقد افرطوا في التمسك بكلمة (التعبد بالنص) حتى صار فقه عصرنا غالباً لا يشبه اصلاً بفقه الفقهاء الماضين الا في اصل الانتساب إلى الشيعة، وابتعدوا عن طريقة الشيخ الانصاري وصاحب الجواهر والشيخين والشهيدين والفاضلين وغيرهم مع ان (التعبد بالنص) نفسه خلاف التعبد بالنص اذ لا يوجد هذه الكلمة في نص وانما توجد (التفقه في النص) في القرآن والحديث، وما أكثر من يجعل الاخذ بالترجمة اللفظية للآية أو الحديث من دون نظر إلى لوازم المعنى وملزوماته ومناسبة الحكم والموضوع وغيره من الأمور التي بها يختلف حال المتعبد بالنص عن المتفقه فيه فقها واجتهاداً، و صاحبه مجتهداً ولكن هيهات وقد اشتهر عن الشيخ الطوسي في مبسوطه كثرة العمل بالقياس، ومن راجعه يرى انه من قبيل ما ذكرنا من التفقه في مقابل الجمود باللفظ من دون تفقه، فالاجتهاد الأصولي الشيعي تفقه ثم تعبد، والاجتهاد الاخباري تعبد على تعبد، يعني عند الأصولي في مقام فهم الحكم لا تعبد اصلاً بل ينظر إلى غاية ما يمكن ان يفهم واعمقها وادقها ثم يتعبد به، واما الاجتهاد الاخباري فالتعبد بمعنى سد باب الفهم والمنع عن التدبر والتفقه.

والصحيح ان ابن الجنييد أيضاً انما نسب إلى القياس لأنه وصل من التفقه إلى مرتبة لم يكن أهل زمانه و من قرب من زمانه اهلاً لهذه التحقيقات الفقهية.

(١٩٩)

قوله (كل حادثة ترد فعلیها حکم من الصادقین (ع))

اقول: ما اكثر الموارد التي يعترف الفقهاء باجمعهم بعدم نص فيها بحيث عدّ (ما لانص فيه) من اوسع أبحاث البراءة في الكتب الاصولية، وحتى ان الشيخ الطوسي الذي هو تلميذ المفيد اعترف في كتابه عدّة الأصول بوجود مسائل كثيرة لانص فيها بعينها و يعمل فيها باصالة الاباحة أو الحظر أو نحوهما.

وأما الاخبار التي رواها الشيخ المفيد في الاختصاص وغيره في غيره: من ان كل شيء موجود في الكتاب والسنة أو انه ليس شيء الا وفيه كتاب أو سنة وغيرها فالمراد بكونه في الكتاب ان أهل البيت عليهم السلام يستخرجون حكمه من الكتاب لا كل واحد، وأما السنة فالمراد به ما في الروايات من ان عندهم (ع) الجفر والجامعة ومصحف فاطمه وقد ذكروا اشتمال هذه الكتب على جميع الاحكام الكلية والجزئية.

(٢٠٠)

قوله في القول ١٥٧ (فان العقل لا يمنع منه)

بل النقل ايضاً. راجع بحث التنجيم من كتاب المكاسب لشيخ المتأخرين الشيخ الانصاري فانه قد أتى بما لم يأت احد بمثله وان كان في بعض آرائه نظر و تأمل ليس المقام موضع ذكره.

فهارس الكتاب

فهرس كتاب أوائل المقالات

الصفحة

الموضوع

٣٢-٥	التعريف بالكتاب: أوائل المقالات في المذاهب والمختارات
٣٣	مقدمة المؤلف
١	باب القول في الفرق بين الشيعة فيما نسبت به إلى التشيع والمعتزلة فيما استحققت به إسم الاعتزال
٣٤	٢- باب الفرق بين الإمامية وغيرهم من الشيعة وسائر أصحاب المقالات
٣٨	٣- باب ما اتفقت الإمامية فيه على خلاف المعتزلة فيما اجتمعوا عليه من القول بالإمامة
٣٩	٤- القول في المتقدمين على أمير المؤمنين - عليه السلام -
٤١	٥- القول في محاربي أمير المؤمنين - عليه السلام -
٤٢	٦- القول في تسمية جاحدي الإمامة ومنكري ما أوجب الله تعالى للأئمة من فرض الطاعة
٤٤	٧- في أنّ العقل لا ينفك عن سمع وإنّ التكليف لا يصح إلا بالرسول
٤٤	٨- في القول في الفرق بين الرسل والأنبياء - عليهم السلام -
٤٥	٩- القول في آباء رسول الله ﷺ وأمه وعمّه أبو طالب - رحمة الله تعالى عليهم -
٤٥	١٠- القول في الرجعة والبداء وتأليف القرآن
٤٦	١١- القول في الوعيد
٤٦	١٢- القول في الشفاعة
٤٧	١٣- القول في الأسماء والأحكام
٤٧	١٤- القول في الإسلام والإيمان
٤٨	١٥- القول في التوبة وقبولها
٤٨	١٦- القول في أصحاب البدع وما يستحقون عليه من الأسماء والأحكام
٤٩	١٧- القول في المفاضلة بين الأنبياء والملائكة - عليهم السلام -
٤٩	باب وصف ما أجبتيته أنا من الأصول
٥١	١٨- القول في التوحيد
٥١	١٩- القول في الصفات
٥٢	

- ٢٠- القول في وصف البارئ تعالى بأنه سميع بصير وراء مدرك ٥٤
- ٢١- القول في علم الله تعالى بالأشياء قبل كونها ٥٤
- ٢٢- القول في الصفات ٥٥
- ٢٣- القول فيما انفرد به أبو هاشم من الأحوال ٥٦
- ٢٤- القول في وصف البارئ تعالى بالقدرة على العدل وخلافه وما علم كونه وما علم أنه لا يكون ٥٦
- ٢٥- القول في نفي الرؤية على الله تعالى بالأبصار ٥٧
- ٢٦- القول في العدل والخلق ٥٧
- ٢٧- القول في كراهة اطلاق لفظ «خالق» على أحد من العباد ٥٨
- ٢٨- القول في اللطف والأصلح ٥٩
- ٢٩- القول في ابتداء الخلق في الجنة ٦٠
- ٣٠- القول في المعرفة ٦١
- ٣١- القول في أن الله لا يعذب إلا على ذنب أو على فعل قبيح ٦١
- ٣٢- القول في عصمة الأنبياء - عليهم السلام - ٦٢
- ٣٣- القول في عصمة نبيينا محمد ﷺ ٦٢
- ٣٤- القول في جهة إعجاز القرآن ٦٣
- ٣٥- القول في النبوة، أي تفضل أو استحقاق؟ ٦٣
- ٣٦- القول في الإمامة أي تفضل من الله عز وجل أم استحقاق؟ ٦٤
- ٣٧- القول في عصمة الأئمة - عليهم السلام - ٦٥
- ٣٨- القول في ولاية الأئمة - عليهم السلام - وعصمتهم وارتفاعها، وهل ولايتهم بالنص أو الاختيار؟ ٦٥
- ٣٩- القول في أحكام الأئمة - عليهم السلام - ٦٦
- ٤٠- القول في معرفة الأئمة - عليهم السلام - بجميع الصنائع وسائر اللغات ٦٧
- ٤١- القول في علم الأئمة - عليهم السلام - بالضمائر والكائنات واطلاق القول عليهم بعلم الغيب وكون ذلك لهم في الصفات ٦٧
- ٤٢- القول في الإيحاء إلى الأئمة وظهور الأعلام عليهم والمعجزات ٦٨
- ٤٣- القول في ظهور المعجزات على المنصوبين من الخاصة والسفراء والأبواب ٦٩
- ٤٤- القول في سماع الأئمة - عليهم السلام - كلام الملائكة الكرام وإن كانوا لا يرون منهم الأشخاص ٦٩
- ٤٥- القول في صدق منامات الرسل والأنبياء والأئمة - عليهم السلام - وارتفاع الشبهات عنهم والأحلام ٧٠
- ٤٦- القول في المفاضلة بين الأئمة والأنبياء - عليهم السلام - ٧٠
- ٤٧- القول في تكليف الملائكة ٧١

- ٤٨- القول في المفاضلة بين الأئمة - عليهم السلام- والملائكة ٧١
- ٤٩- القول في احتمال الرسل والأنبياء والأئمة الآلام وأحوالهم بعد الممات ٧٢
- ٥٠- القول في رؤية المحتضرين رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين - عليه السلام- عند الوفاة ٧٣
- ٥١- القول في رؤية المحتضر الملائكة ٧٥
- ٥٢- القول في أحوال المكلفين من رعايا الأئمة - عليهم السلام- بعد الوفاة ٧٥
- ٥٣- القول في نزول الملكين على أصحاب القبور ومسائلتها عن الاعتقاد ٧٦
- ٥٤- القول في تنعيم أصحاب القبور وتعذيبهم، وعلى أي شيء يكون الثواب لهم والعقاب، ومن أي وجه يصل إليهم ذلك، وكيف تكون صورهم في تلك الأحوال؟ ٧٧
- ٥٥- القول في الرجعة ٧٧
- ٥٦- القول في الحساب وولاته والصراط و الميزان ٧٨
- ٥٧- القول في الشفاعة ٧٩
- ٥٨- القول في البداء والمشينة ٨٠
- ٥٩- القول في تأليف القرآن وما ذكر قوم من الزيادة فيه والنقصان ٨٠
- ٦٠- القول في أبواب الوعيد ٨٢
- ٦١- القول في تحايط الأعمال ٨٢
- ٦٢- القول في الكفار وهل فيهم من يعرف الله - عز وجل - وتقع منهم الطاعات؟ ٨٣
- ٦٣- القول في الموافاة ٨٣
- ٦٤- القول في صفات الذنوب ٨٣
- ٦٥- القول في العموم والخصوص ٨٤
- ٦٦- القول في الأساء والأحكام ٨٤
- ٦٧- القول في التوبة ٨٥
- ٦٨- القول في حقيقة التوبة ٨٥
- ٦٩- القول في التوبة من القبيح مع الإقامة على مثله في القبح ٨٦
- ٧٠- القول في التوبة من مظالم العباد ٨٦
- ٧١- القول في التوبة من قتل المؤمنين ٨٧
- ٧٢- القول في بيان العلم بالغائبات وما يجري مجراها من الأمور المستنبطات، وهل يصح أن يكون اضطراباً أم جميعه من جهة الاكتساب؟ ٨٨
- ٧٣- القول في العلم بصحة الأخبار، وهل يكون فيه اضطراب أم جميعه اكتساب؟ ٨٩
- ٧٤- القول في حد التواتر من الأخبار ٨٩
- ٧٥- القول في ما يدرك بالحواس، وهل العلم به من فعل الله تعالى أو فعل العباد؟ ٩٠

- ٧٦- القول في أهل الآخرة، وهل هم مأمورون أو غير مأمورون ٩١
- ٧٧- القول في أهل الآخرة، وهل هم مكلفون أو غير مكلفين؟ ٩١
- ٧٨- القول في أهل الآخرة، وهل هم مختارون لأفعالهم أو مضطرون أم ملجئون على ما يذهب إليه أهل الخلاف؟ ٩٢
- ٧٩- القول في أهل الآخرة، وهل يقع منهم قبيح من الأفعال؟ ٩٢
- ٨٠- القول في المقطوع والموصول ٩٣
- ٨١- القول في حكم الدار ٩٤
- باب القول في اللطيف من الكلام ٩٥
- ٨٢- القول في الجواهر ٩٥
- ٨٣- القول في الجواهر أهي متجانسة أم بينها اختلاف؟ ٩٥
- ٨٤- القول في الجواهر أها مساحة في نفسها واقدار؟ ٩٦
- ٨٥- القول في حيز الجواهر والأكوان ٩٦
- ٨٦- القول في الجواهر وما يلزمها من الأعراض ٩٦
- ٨٧- القول في بقاء الجواهر ٩٦
- ٨٨- القول في الجواهر هل تحتاج إلى مكان؟ ٩٧
- ٨٩- القول في الأجسام ٩٧
- ٩٠- القول في الأعراض ٩٨
- ٩١- القول في قلب الأعراض وإعادةها ٩٨
- ٩٢- القول في المعدوم ٩٨
- ٩٣- القول في ماهية العالم ٩٩
- ٩٤- القول في الفلك ٩٩
- ٩٥- القول في حركة الفلك ٩٩
- ٩٦- القول في الأرض وهيئتها وهل هي متحركة أو ساكنة؟ ٩٩
- ٩٧- القول في الخلاء والملا ١٠٠
- ٩٨- القول في المكان ١٠٠
- ٩٩- القول في الوقت والزمان ١٠٠
- ١٠٠- القول في الطباع ١٠١
- ١٠١- القول في تركب الأجسام من الطبائع واستحالتها إلى العناصر والأسطقسات ١٠٢
- ١٠٢- القول في الإرادة وإيجابها ١٠٢
- ١٠٣- القول في التولد ١٠٣

٤١٥	فهرس كتاب أوائل المقالات
١٠٤	القول في الفرق بين الموجب والمتوَلَّد
١٠٥	القول في أنواع المولَّدات والمتولَّدات من الأفعال
١٠٦	القول في أن الأمر بالسبب هل هو أمر بالمسبَّب أم لا؟
١٠٧	القول في أفعال الله تعالى وهل فيها متولَّدات أم لا؟
١٠٨	القول في الشهوة
١٠٩	القول في البدَل
١١٠	القول في خلق ما لا عبرة به ولا صلاح فيه
١١١	القول في الألم واللذة إذا استويا في اللطف والصلاح
١١٢	القول في علم الله تعالى أن العبد يؤمن إن أبقاه بعد كفره، أو يتوب إن أبقاه عن فسقه، أيجوز أن يخترمه دون ذلك أم لا؟
١١٣	القول في الألم للمصلحة دون العوض
١١٤	القول في تعويض البهائم واقتصاص بعضها من بعض
١١٥	القول في نعيم أهل الجنة أهو تفضُّل أو ثواب؟
١١٦	القول في ثواب الدنيا وعقابها وتعجيل المجازاة فيها
١١٧	القول في الاختيار للشيء وهل هو إرادة له؟
١١٨	القول في الإرادة التي هي تقرب
١١٩	القول في الإرادة هل هي مرادة بنفسها أم بإرادة غيرها أم ليس يحتاج إلى إرادة؟
١٢٠	القول في الشهادة
١٢١	القول في النصر والخذلان
١٢٢	القول في الطبع والختم
١٢٣	القول في الولاية والعداوة
١٢٤	القول في التقيَّة
١٢٥	القول في الاسم والمسعى
١٢٦	القول في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
١٢٧	القول فيمن قضى فرضاً بآل حرام هل يسقط بذلك عنه أم لا؟
١٢٨	القول في معاونة الظالمين والأعمال من قبلهم والمتابعة لهم والاكتساب منهم والانتفاع بأموالهم
١٢٩	القول في الإجماع
١٣٠	القول في أخبار الآحاد
١٣١	القول في الحكاية والمحكى

- ١٣٢- القول في ناسخ القرآن ومنسوخه ١٢٢
- ١٣٣- القول في نسخ القرآن بالسنة ١٢٣
- ١٣٤- القول في خلق الجنة والنار ١٢٤
- ١٣٥- القول في كلام الجوارح ونطقها وشهادتها ١٢٥
- ١٣٦- القول في تعذيب الميت ببكاء الحي عليه ١٢٥
- ١٣٧- القول في كلام عيسى - عليه السلام - في المهد ١٢٥
- ١٣٨- القول في كلام المجنون والطفل وهل يكون فيه كذب أو صدق أم لا؟ ١٢٦
- ١٣٩- القول في ماهية الكلام ١٢٦
- ١٤٠- القول في التوبة من المتولد قبل وجوده أو بعده ١٢٧
- ١٤١- القول في الزيادات في اللطيف - القول في الأجسام هل تدرك ذواتها أو أعراضها أو هما معاً؟ ١٢٧
- ١٤٢- القول في الأجسام، هل يصح أن يتحرك جميعها بحركة بعضها؟ ١٢٨
- ١٤٣- القول في الثقيل، هل يصح وقوعه في الهواء الرقيق بغير علاقة ولا عماد؟ ١٢٩
- ١٤٤- القول في الجزء الواحد، هل يصح أن توجد فيه حركتان في وقت واحد؟ ١٢٩
- ١٤٥- القول في الجسم هل يصح أن يتحرك بغير دافع؟ ١٣٠
- ١٤٦- القول في الحركات هل يكون بعضها أخف من بعض؟ ١٣٠
- ١٤٧- القول في ترك الإنسان ما لم يخطر بباله ١٣١
- ١٤٨- القول في ترك الكون في المكان العاشر والإنسان في المكان الأول ١٣١
- ١٤٩- القول في العلم والألم هل يصح حلولهما في الأموات أم لا؟ ١٣١
- ١٥٠- القول في العلم بالألوان هل يصح خلقه في قلب الأعمى أم لا؟ ١٣٢
- ١٥١- القول فيمن نظر وراء العالم أو مديده ١٣٢
- ١٥٢- القول في إبليس أهو من الجن أم من الملائكة؟ ١٣٣
- القول في الزيادة التي أضافها المصنف - ره - إلى أوائل المقالات ١٣٤
- ١٥٣- القول في العصمة ما هي؟ ١٣٤
- ١٥٤- القول في إن النبي ﷺ بعد أن خصه الله بنبوته كان كاملاً يحسن الكتابة ١٣٥
- ١٥٥- القول في إحساس الحواس ١٣٧
- ١٥٦- القول في الاجتهاد والقياس ١٣٩

فهرس الحواشي والتعليقات
لشيخ الإسلام الزنجاني والجرندابي

١٥٩	تعليقة على القول (٢٥)	١٤٣	تعليقة على المقدمة
١٦٠	تعليقة على القول (٢٧)	١٤٥	تعليقة على القول (١)
١٦١	تعليقة على القول (٢٨)	١٤٩	تعليقة على القول (٣)
١٦١	تعليقة على القول (٢٩)	١٥١	تعليقة على القول (٥)
١٦٢	تعليقة على القول (٣٠)	١٥١	تعليقة على القول (٧)
١٦٣	تعليقة على القول (٣١)	١٥١	تعليقة على القول (٨)
١٦٤	تعليقة على القول (٣٢)	١٥١	تعليقة على القول (٩)
١٦٥	تعليقة على القول (٣٣)	١٥٢	تعليقة على القول (١٠)
١٦٦	تعليقة على القول (٣٤)	١٥٣	تعليقة على القول (١١)
١٦٨	تعليقة على القول (٣٥)	١٥٣	تعليقة على القول (١٧)
١٧١	تعليقة على القول (٣٧)	١٥٤	تعليقة على القول (١٨)
١٧٢	تعليقة على القول (٣٩)	١٥٥	تعليقة على القول (١٩)
١٧٣	تعليقة على القول (٤٠)	١٥٨	تعليقة على القول (٢١)
١٧٣	تعليقة على القول (٤١)	١٥٩	تعليقة على القول (٢٣)

١٩٣	تعليقة على القول (٧٢)	١٧٤	تعليقة على القول (٤٢)
١٩٥	تعليقة على القول (٧٤)	١٧٦	تعليقة على القول (٤٣)
١٩٦	تعليقة على القول (٧٨)	١٧٧	تعليقة على القول (٤٦)
١٩٧	تعليقة على القول (٧٩)	١٧٩	تعليقة على القول (٤٧)
١٩٧	تعليقة على القول (٨٠)	١٧٩	تعليقة على القول (٤٨)
١٩٨	تعليقة على القول (٨١)	١٧٩	تعليقة على القول (٤٩)
١٩٩	تعليقة على القول (٨٢)	١٨٠	تعليقة على القول (٥٠)
٢٠١	تعليقة على القول (٨٣)	١٨٢	تعليقة على القول (٥١)
٢٠١	تعليقة على القول (٨٥)	١٨٢	تعليقة على القول (٥٢)
٢٠٢	تعليقة على القول (٨٦)	١٨٢	تعليقة على القول (٥٤)
٢٠٢	تعليقة على القول (٨٧)	١٨٤	تعليقة على القول (٥٦)
٢٠٤	تعليقة على القول (٨٨)	١٨٥	تعليقة على القول (٥٧)
٢٠٥	تعليقة على القول (٨٩)	١٨٥	تعليقة على القول (٥٨)
٢٠٥	تعليقة على القول (٩٠)	١٨٦	تعليقة على القول (٥٩)
٢٠٦	تعليقة على القول (٩١)	١٨٨	تعليقة على القول (٦٠)
٢٠٦	تعليقة على القول (٩٢)	١٨٩	تعليقة على القول (٦١)
٢٠٧	تعليقة على القول (٩٤)	١٨٩	تعليقة على القول (٦٣)
٢٠٨	تعليقة على القول (٩٥)	١٩٠	تعليقة على القول (٦٥)
٢٠٨	تعليقة على القول (٩٧)	١٩١	تعليقة على القول (٦٦)
٢٠٩	تعليقة على القول (١٠٠)	١٩٢	تعليقة على القول (٦٧)
٢١٠	تعليقة على القول (١٠١)	١٩٢	تعليقة على القول (٦٨)
٢١١	تعليقة على القول (١٠٧)	١٩٢	تعليقة على القول (٦٩)
٢١٢	تعليقة على القول (١٠٩)	١٩٣	تعليقة على القول (٧١)

٢١٣	تعليقة على القول (١١٠)
٢١٤	تعليقة على القول (١١٣)
٢١٤	تعليقة على القول (١١٦)
٢١٥	تعليقة على القول (١٢٠)
٢١٥	تعليقة على القول (١٢١)
٢١٥	تعليقة على القول (١٢٤)
٢١٧	تعليقة على القول (١٢٥)
٢١٨	تعليقة على القول (١٣١)
٢١٨	تعليقة على القول (١٣٢)
٢١٩	تعليقة على القول (١٣٣)
٢٢٠	تعليقة على القول (١٣٤)
٢٢١	تعليقة على القول (١٣٥)
٢٢٣	تعليقة على القول (١٣٧)
٢٢٣	تعليقة على القول (١٥٢)
٢٢٤	تعليقة على القول (١٥٤)
٢٢٦	تعليقة على القول (١٥٥)
٢٢٦	تعليقة على القول (١٥٦)

فهرس
ما كتهب العلامة الزنجاني في تعريف
كتاب أوائل المقالات

٢٣٥	علم الأديان والمذاهب
٢٤١	وصف الكتاب
٢٤٤	أبواب الكتاب ومطالبه
٢٤٥	ترجمة مصنف الكتاب
٢٤٨	مولده ومنشأه
٢٥٠	مشايخه في العلم والرواية
٢٥٠	تلامذته
٢٥١	مناظرته مع المخالفين
٢٥٣	مصنفاته
٢٥٩	زعامته المذهبية في الدولة البويهية
٢٦١	وفاته ومدفنه
٢٦٣	تذييل من العلامة الزنجاني
٢٦٥	استدراكات من الناشر : جرنديابي

تعليقات
الشيخ إبراهيم الأنصاري - دامت إفاضاته -
على كتاب أوائل المقالات

٢٩٥	تعليقة على القول (١٨)	٢٧٣	تعليقة على المقدمة
٢٩٧	تعليقة على القول (١٩)	٢٧٦	تعليقة على القول (١)
٣٠٠	تعليقة على القول (٢١)	٢٨٠	تعليقة على القول (٢)
٣٠٠	تعليقة على القول (٢٢)	٢٨٢	تعليقة على القول (٣)
٣٠١	تعليقة على القول (٢٣)	٢٨٤	تعليقة على القول (٥)
٣٠١	تعليقة على القول (٢٤)	٢٨٧	تعليقة على القول (٧)
٣٠٢	تعليقة على القول (٢٥)	٢٨٧	تعليقة على القول (٨)
٣٠٣	تعليقة على القول (٢٦)	٢٩٠	تعليقة على القول (٩)
٣٠٤	تعليقة على القول (٢٧)	٢٩١	تعليقة على القول (١٠)
٣٠٤	تعليقة على القول (٢٩)	٢٩٣	تعليقة على القول (١١)
٣٠٥	تعليقة على القول (٣١)	٢٩٤	تعليقة على القول (١٣)
٣٠٦	تعليقة على القول (٣٢)	٢٩٤	تعليقة على القول (١٤)
٣٠٧	تعليقة على القول (٣٣)	٢٩٤	تعليقة على القول (١٦)

٣٣٠	تعليقة على القول (٦٢)	٣٠٧	تعليقة على القول (٣٤)
٣٣١	تعليقة على القول (٦٣)	٣٠٧	تعليقة على القول (٣٥)
٣٣٣	تعليقة على القول (٦٤)	٣٠٩	تعليقة على القول (٣٧)
٣٣٥	تعليقة على القول (٦٥)	٣١١	تعليقة على القول (٣٨)
٣٣٦	تعليقة على القول (٦٦)	٣١٢	تعليقة على القول (٣٩)
٣٣٧	تعليقة على القول (٦٧)	٣١٢	تعليقة على القول (٤٠)
٣٣٨	تعليقة على القول (٧٠)	٣١٣	تعليقة على القول (٤١)
٣٤٠	تعليقة على القول (٧١)	٣١٣	تعليقة على القول (٤٢)
٣٤٠	تعليقة على القول (٧٢)	٣١٥	تعليقة على القول (٤٦)
٣٤٢	تعليقة على القول (٧٣)	٣١٥	تعليقة على القول (٤٧)
٣٤٣	تعليقة على القول (٧٤)	٣١٧	تعليقة على القول (٤٨)
٣٤٤	تعليقة على القول (٧٥)	٣١٨	تعليقة على القول (٤٩)
٣٤٤	تعليقة على القول (٧٦)	٣١٨	تعليقة على القول (٥٠)
٣٤٤	تعليقة على القول (٧٧)	٣٢١	تعليقة على القول (٥١)
٣٤٥	تعليقة على القول (٧٨)	٣٢٢	تعليقة على القول (٥٣)
٣٤٥	تعليقة على القول (٧٩)	٣٢٣	تعليقة على القول (٥٤)
٣٤٧	تعليقة على القول (٨٠)	٣٢٣	تعليقة على القول (٥٥)
٣٤٧	تعليقة على القول (٨١)	٣٢٥	تعليقة على القول (٥٦)
٣٥٠	تعليقة على القول (٨٢)	٣٢٧	تعليقة على القول (٥٨)
٣٥٠	تعليقة على القول (٨٣)	٣٢٩	تعليقة على القول (٥٩)
٣٥١	تعليقة على القول (٨٤)	٣٢٩	تعليقة على القول (٦٠)

٣٦٩	تعليقة على القول (١٢١)	٣٥١	تعليقة على القول (٨٧)
٣٧٠	تعليقة على القول (١٢٣)	٣٥٢	تعليقة على القول (٨٩)
٣٧١	تعليقة على القول (١٢٤)	٣٥٣	تعليقة على القول (٩٦)
٣٧٢	تعليقة على القول (١٢٥)	٣٥٣	تعليقة على القول (٩٧)
٣٧٣	تعليقة على القول (١٢٦)	٣٥٦	تعليقة على القول (٩٨)
٣٧٤	تعليقة على القول (١٢٧)	٣٥٦	تعليقة على القول (٩٩)
٣٧٥	تعليقة على القول (١٢٨)	٣٥٦	تعليقة على القول (١٠٠)
٣٧٧	تعليقة على القول (١٢٩)	٣٥٩	تعليقة على القول (١٠١)
٣٧٨	تعليقة على القول (١٣٠)	٣٥٩	تعليقة على القول (١٠٢)
٣٧٨	تعليقة على القول (١٣١)	٣٦٠	تعليقة على القول (١٠٤)
٣٨٠	تعليقة على القول (١٣٢)	٣٦٢	تعليقة على القول (١٠٥)
٣٨١	تعليقة على القول (١٣٣)	٣٦٢	تعليقة على القول (١٠٦)
٣٨٤	تعليقة على القول (١٣٤)	٣٦٣	تعليقة على القول (١٠٨)
٣٨٦	تعليقة على القول (١٣٥)	٣٦٣	تعليقة على القول (١٠٩)
٣٨٩	تعليقة على القول (١٣٧)	٣٦٥	تعليقة على القول (١١٢)
٣٨٩	تعليقة على القول (١٣٨)	٣٦٦	تعليقة على القول (١١٣)
٣٨٩	تعليقة على القول (١٣٩)	٣٦٧	تعليقة على القول (١١٥)
٣٩١	تعليقة على القول (١٤١)	٣٦٧	تعليقة على القول (١١٦)
٣٩١	تعليقة على القول (١٤٢)	٣٦٧	تعليقة على القول (١١٧)
٣٩١	تعليقة على القول (١٤٣)	٣٦٨	تعليقة على القول (١١٨)
٣٩٣	تعليقة على القول (١٤٤)	٣٦٩	تعليقة على القول (١١٩)

٣٩٨	تعليقة على القول (١٥٢)	٣٩٤	تعليقة على القول (١٤٥)
٣٩٨	تعليقة على القول (١٥٣)	٣٩٥	تعليقة على القول (١٤٦)
٤٠٣	تعليقة على القول (١٥٤)	٣٩٥	تعليقة على القول (١٤٧)
٤٠٦	تعليقة على القول (١٥٥)	٣٩٦	تعليقة على القول (١٤٨)
٤٠٦	تعليقة على القول (١٥٦)	٣٩٧	تعليقة على القول (١٤٩)
٤٠٨	تعليقة على القول (١٥٧)	٣٩٧	تعليقة على القول (١٥٠)